Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Avril 1939

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Recherches anatomiques sur les cinq plaies du Christ

La Vie Spirituelle m'a demandé de résumer pour ses lecteurs mes expériences anatomiques sur les plaies de la Crucifixion. Mes recherches ont commencé en 1932. J'en ai donné la primeur à mes confrères de la Société de Saint-Luc, dans une série d'articles : mai 1933, mars 1934, février 1936, mars 1938. On les trouvera en détail dans ma brochure *Les cinq plaies du Christ*, 2e édition, 1937, à la Procure du Carmel de l'Action de grâces, 85, rue des Saint-Pères, sauf quelques idées sur la Descente de croix, que je résumerai *in fine*[1].

Mes recherches ont eu pour point de départ l'étude du Saint Linceul de Turin, et mon premier but était de vérifier sa valeur anatomique. Je les ai entreprises sans idée préconçue, intrigué par certaines images bizarres, et prêt à rejeter l'authenticité du document, si elles ne concor-

1. On trouvera à la même adresse les reproductions du très beau Crucifix que mon cher ami Villandre a modelé, pour concrétiser plastiquement les résultats de mes expériences.

daient pas avec la vérité anatomique. Or l'expérience m'a montré, toujours plus clairement, la concordance de ces images avec la réalité humaine. Chaque fois que l'une d'elles semblait anormale, différente de l'iconographie habituelle et de ce qu'un faussaire n'aurait pas manqué de représenter, non seulement ces images s'expliquaient par l'expérimentation, mais elles ne pouvaient être différentes sans être fausses. Les artistes n'ont jamais exprimé que les conceptions aprioristiques de leur imagination, et ceci faute de modèle : *ils n'avaient pas vu de crucifié.*

Avec le recul du temps, fort de l'approbation enthousiaste de mes pairs, je n'ai rien à retrancher de ce que j'ai écrit, et dont voici le résumé. On en voudra bien excuser la concision forcément un peu sèche.

Plaies des mains

La plupart des artistes ont planté les clous en pleines paumes. Il y a cependant pas mal d'exceptions. Nous avons repéré de très nombreuses sculptures et peintures, où les clous ne sont pas fixés dans les paumes, mais plus ou moins haut dans le carpe, et nous en découvrons toujours de nouvelles. D'autre part, les expériences anciennes ne font pas défaut : Mgr Paleotti, archevêque de Bologne, a écrit en 1598, après avoir vu en 1578, avec saint Charles Borromée, le Saint Linceul, à Turin où il venait d'arriver, un livre merveilleux d'intuition, qui contraste avec son ignorance anatomique souvent flagrante. C'est peut-être la première description détaillée et raisonnée de la relique. Or, après avoir remarqué que la plaie de la main se trouve « dans la région appelée par les anatomistes : Carpe », il ajoute : « et cela, parce que le clou (planté dans la paume) n'aurait pas soutenu le poids du corps; mais, par ce poids la main se serait déchirée, comme l'a montré l'expérience réalisée par des

peintres et des sculpteurs de talent, sur des cadavres, dans le but d'en faire le portrait. » Me voici donc d'anonymes mais avisés précurseurs!

Quelles précisions nous apporte donc le Linceul sur les plaies des mains? On en voit une nettement, sur le dos de la main gauche qui croise par devant la main droite, au niveau du poignet. Elle est, non pas au niveau correspondant à la paume, mais plus haut, vers le poignet. Disons tout de suite que ce mot « poignet », qui trompe beaucoup de profanes, ne désigne en anatomie qu'une région mal délimitée, qui comprend le bas de l'avant-bras et le haut de la main. La plaie est à environ 8 centimètres de la base du médius (tête du 3e métacarpien), facile à repérer. Elle est donc exactement *sur le carpe*, massif osseux de deux rangées d'osselets, qui constitue la partie supérieure de la main et en fait partie intégrante. Toutes les objections à base scripturaire tombent devant ce fait anatomique, car tous les textes parlent des mains et non des paumes. Traduire « *Foderunt manus meas* » par « Ils ont percé mes paumes » serait une erreur d'interprétation; ce n'est pas seulement l'opinion d'un anatomiste, mais celle des exégètes les plus qualifiés.

Ceci posé, comme admis par tous les anatomistes de tous les temps, il fallait vérifier expérimentalement :

1° Un clou de la Passion (clou carré de 8 mm. de côté) est planté dans la paume d'un bras fraîchement amputé (pour être dans les conditions de la vie). J'attache au coude 40 kilos et tous les tissus, y compris la peau, se déchirent rapidement dans toute la hauteur du métacarpe : le membre tombe à terre. C'est ce qu'avaient déjà vu les artistes du XVIe siècle, dont j'ignorais alors l'expérience. J'insiste sur l'intérêt que j'avais à utiliser un membre supérieur fraîchement amputé, pour être dans les mêmes conditions que sur un vivant. On a pu crucifier un cadavre dans les paumes mais c'était celui d'un noyé ayant fait un long séjour dans l'eau. Si la paume a résisté, alors que la mienne se déchirait, la seule conclu-

sion à tirer de ces deux expériences est que les tissus d'une main vivante sont moins résistants que ceux d'un noyé de quelques jours. Or, il ne s'agit pas de crucifier un noyé mais un homme vivant.

2° De la plaie carpienne du Linceul part une grosse coulée de sang, qui a dû tomber verticale sur le Crucifié : cela nous permet de mesurer l'angle que faisait l'avant-bras avec la verticale : il était d'environ 65°. Ceci coïncide avec l'allongement possible des bras étirés par le poids du corps : ils ont dû être cloués à 90° ; tous les mystiques s'accordent à dire, d'après leurs visions, que les bras ont été fortement tirés et les mains clouées avant les pieds ; ce qui paraît d'ailleurs tout naturel, quand on en a l'expérience. Or, l'allongement maximum des bras, qui ne peut dépasser 5 centimètres, correspond à un passage de 90° à 65°, d'après des constructions géométriques élémentaires.

3° Cet affaissement du corps élimine l'hypothèse d'un chevalet périnéal soutenant le corps entre les cuisses. Il élimine aussi le cordage des bras ; ces deux artifices auraient maintenu les bras près de la position horizontale. Tout le poids du corps doit donc être soutenu par les deux clous des mains. J'ai constaté en effet que le clou des pieds ne sert qu'à les empêcher de se détacher de la croix.

4° J'ai planté le clou au niveau indiqué par le Linceul, qui correspond au pli de flexion du poignet. J'ai répété l'expérience sur une dizaine de mains fraîches et, une fois, sur un cadavre entier, que j'ai crucifié pour voir quelles angulations il prendrait de lui-même : le clou traverse la main d'un seul coup de marteau. Les radiographies montrent qu'il a traversé un espace normalement libre, que nous connaissons bien, l'espace de Destot, entre les deux rangées des os du carpe ; il a écarté les quatre os qui limitent cet espace, sans en briser un seul. Il y entre de lui-même, comme dans une espèce d'enton-

noir. Il y est fixé par les quatre os, qu'unissent étroitement leurs ligaments et s'appuie sur un très gros ligament transversal situé sous le talon de la main. On peut y pendre un poids énorme.

5° Et il le faut, car, le bras étant oblique à 65°, une simple formule de physique nous montre que la force de traction exercée sur *chaque* clou des mains, pour un corps de 80 kilos (le corps du Linceul a environ 1 m. 80), est non pas de 40 kilos, moitié du poids du corps, mais de 95 kg. : $\frac{40}{2 \cos 65.}$

6° Les mains étant fraîchement amputées, dans mes dix expériences, les nerfs et les muscles étaient encore vivants, réagissant aux excitations électriques et mécaniques. Et, chaque fois, j'ai vu, au moment de la perforation par le clou, le pouce se mettre de lui-même *en opposition* dans la paume. D'après les dissections, le nerf médian, qui se trouve exactement sur le trajet du clou, était largement déchiré. C'est son excitation mécanique qui faisait contracter le muscle opposant du pouce qu'il innerve; et le pouce s'opposait dans la paume. Or sur le Linceul, les mains, qu'on voit de dos, ne montrent que quatre doigts : le pouce est caché dans la paume, en opposition :

7° Ce nerf médian est, en même temps qu'un nerf moteur, un gros nerf sensitif, dont la blessure provoque une douleur atroce; et ce nerf est resté pendant près de trois heures tendu sur le clou, dans chaque main, comme une corde de violon sur son chevalet. On ne peut y songer sans frissonner.

La conclusion apparaît formelle : le clou a été enfoncé dans l'espace de Destot, en un point facile à repérer par le pli de flexion de la main, par le creux qui s'y ébauche. *Il a traversé entre les deux rangées du carpe, donc dans la main.* Les bourreaux savaient bien, par expérience, qu'à ce niveau le travail était facile et la fixation solide.

Plaies des pieds

Le problème des pieds est beaucoup plus facile à résoudre.

1° Sur la plante du pied droit, qui laisse sur le Linceul une empreinte parfaite (cambrure normale, orteils légèrement écartés, d'un pied qui n'a dû porter au plus que des sandales), on voit la plaie du clou, d'où partent des coulées de sang. Les repérages anatomiques, qui nous sont familiers, permettent de localiser ce trou dans la partie postérieure du 2e espace intermétatarsien, donc un peu en avant du milieu de la longueur du pied. A ce niveau, l'épaisseur à traverser est peu importante et le clou passe entre deux os : les 2e et 3e métatarsiens.

2° La partie antérieure du pied gauche est nettement cachée par le droit; les deux pieds sont donc croisés et ils l'étaient plus encore sur la croix que dans le tombeau. La rigidité cadavérique les a peut-être laissés se décroiser un peu, mais ils sont encore nettement croisés.

J'ai réalisé très facilement l'enclouement. Deux coups de marteau y suffisent, un pour chaque pied. On peut même, sans peine, en pliant légèrement les genoux (environ 150° en arrière), clouer les deux pieds, le gauche devant le droit, à plat sur la croix, sans qu'il soit besoin du petit support classique (*suppedaneum*). Pourquoi les bourreaux se seraient-ils donné la peine de le faire? Le corps, en s'affaissant, amène les genoux à 120°.

En résumé, un seul clou a traversé les deux pieds, le gauche devant le droit, dans la partie postérieure du métatarse.

Et voici pour la crucifixion, qui est un travail des plus aisés pour un bourreau expérimenté. Le plus dur est de percer le bois; mais il est facile, après avoir repéré le niveau, d'amorcer trois trous avec une tarière. Quand j'ai cloué un cadavre, comme dernière expérience, le temps anatomique de la crucifixion n'a pas duré une

minute. Et, quand j'ai redressé la croix verticalement, le corps a pris de lui-même toutes les angulations que j'avais prévues et que Villandre avait *déjà* réalisées dans son Crucifix. C'était pour moi le seul intérêt de cette crucifixion totale. C'est pourquoi je n'ai pas hésité à utiliser un cadavre de dissection. Mes idées sur la résistance des tissus, ceux de la main en particulier étaient déjà fixées par mes expériences sur des *mains fraîches, vivantes.*

Quant à la tête, elle s'est inclinée, comme le dit l'Évangile; non pas, bien entendu, sur le côté, mais droit devant elle sur la poitrine; les attaches musculaires et ligamentaires du cou sont symétriques et égales.

Plaie du cœur

Elle est nettement visible et il en part une grosse coulée de sang, coagulé sur la poitrine et l'hypochondre droit. Elle est à droite, un peu oblique en haut et en dehors; elle a 4 cm. 5 de large sur 1 cm. 5 de haut. Je l'ai localisée par rapport à la pointe du sternum, point de repère osseux, fixe, bien visible sur le Linceul. J'ai expérimenté sur le vivant par téléradiographie, et sur le cadavre, par ponction, à l'aiguille montée sur une seringue et au couteau.

Il faut savoir que :

1° Le coup de lance a été donné sur un cadavre.

2° Dans un cadavre, tout le sang est réfugié dans les veines et dans les cavités veineuses du cœur, qui sont les oreillettes.

3° *Ce sang reste liquide* indéfiniment, c'est-à-dire jusqu'à la dessiccation ou la putréfaction du cadavre. Il reste d'ailleurs vivant pendant quelques heures, puisque en Russie on a pu transfuser du sang de cadavre. En tout cas, il ne se coagule pas dans les veines. La coagulation ne peut se faire qu'après sortie des vaisseaux, à la surface de la peau pour ce qui nous intéresse dans le cas particulier.

4° La seule partie accessible du cœur contenant du sang dans le cadavre est l'oreillette droite, qui *déborde le sternum à droite*, loin de la ligne médiane. Le cœur est au milieu de la poitrine entre les deux poumons. A gauche il n'y a que les ventricules, s'allongeant vers la pointe du cœur et vides dans le cadavre : un coup de lance à gauche n'aurait rien fait saigner.

Le repérage radiographique de la plaie me l'a montrée dans le 5e espace intercostal droit, au-dessous et en dehors du mamelon, à 8 cm. seulement de l'oreillette droite.

J'ai expérimenté sur une série de cadavres de plus de 24 heures, en ponctionnant à l'aiguille ou au couteau, à partir de la place repérée de la plaie : dans tous les cas, entre 8 et 9 cm., je suis entré dans l'oreillette droite et j'ai vu couler le sang liquide en abondance. Sur un cadavre vertical, c'est tout le sang de l'oreillette, celui du cou et de la tête, qui s'évacue. Le couteau retiré, le tunnel créé à travers la plèvre et le poumon reste béant et le sang continue de couler. Le poumon ne se rétractant pas dans le cadavre, la cavité pleurale reste virtuelle et ne peut se remplir de sang, comme elle le ferait sur le vivant.

D'autre part, on voit sur le Linceul une large coulée de sang, qui barre *transversalement* la face postérieure du thorax. Il a donc dû couler sur le cadavre couché, et ceci s'explique facilement, malgré ou à cause de la bizarrerie de l'image : quand on a couché le cadavre pour le transporter au tombeau, la masse énorme de sang restée au-dessous du cœur, en position verticale, dans la veine cave inférieure et les veines des membres inférieurs, a reflué dans l'oreillette droite, mise à leur niveau et, sortant par le tunnel créé par la lance, a coulé transversalement sur le côté droit et le dos.

Il restait enfin à trouver ce qu'est l'eau vue par saint Jean, avec le sang. Il ne peut s'agir d'eau dans le sens chimique du mot, mais d'un liquide ayant toutes les

apparences de l'eau. Ce ne peut être du sérum sanguin, puisque le sang reste liquide, non coagulé, qu'il ne s'est pas divisé en caillot et sérum. Ce n'est pas du liquide pleural; il en faudrait une très grande quantité pour atteindre le niveau de la plaie.

Tout au contraire, l'enveloppe séreuse du cœur, le péricarde, contient, surtout après une agonie pénible, une quantité notable de sérosité, d' « *hydropéricarde* » *agonique*. Ce mot indique bien, par son étymologie, combien ce liquide a l'aspect de l'eau; ce ne pouvait être que de l'eau pour saint Jean, témoin oculaire. Or, la lance, comme l'aiguille ou le couteau de mes expériences, traverse cette cavité péricardique, avant d'ouvrir l'oreillette; en allant doucement, j'ai vu couler l'eau avant l'issue du sang. Et, en donnant le coup de coutean plus brutalement, j'ai vu couler, comme saint Jean, à la fois le sang et l'eau, qui ne se mélangeaient pas immédiatement.

Qu'on me permette d'ajouter, comme saint Jean, pour l'ensemble de ces expériences, que je ne peux que résumer ici, mais dont tout le détail est dans ma brochure : « Et celui qui a vu apporte son témoignage, et son témoignage est véridique. Et celui-là sait qu'il dit vrai, pour que, vous aussi, vous croyiez. »

Descente de croix et portement au tombeau

Il semble bien résulter d'une très consciencieuse étude latine du P. Holzmeister, S.J., sur les textes anciens, que la croix était formée de deux parties, le *stipes*, poteau vertical qui était planté à demeure au lieu du supplice, et le *patibulum*, barre horizontale qui, seule, était portée par le condamné, du tribunal au champ d'exécution. On devait donc clouer les mains sur le patibulum, à plat par terre; puis on hissait condamné et patibulum, qu'on accrochait au stipes. Ensuite seulement, on clouait les

pieds sur ce stipes, l'un sur l'autre à plat, avec un seul clou. Le tout est d'une exécution simple et rapide.

La croix était donc probablement en forme de T; et le titulus était fixé au-dessus, avec une latte quelconque. Je penche à croire que ce titulus est l'origine iconographique de la branche supérieure de la croix latine; peut-être aussi celle de la barre horizontale supérieure de la croix de Lorraine?

D'autre part, le cadavre était dans un état de rigidité extrême, surtout si l'on admet l'idée de Hynek que les crucifiés mouraient par asphyxie (idée basée sur des expériences de guerre : suspension par les mains, punition courante dans l'armée austro-allemande). Cette asphyxie était due à des crampes (contractures) apparaissant successivement dans les membres supérieurs, dans les membres inférieurs et enfin dans les muscles respiratoires. Ceci concorde d'ailleurs bien avec l'attitude du cadavre du Linceul, qui est en inspiration forcée (thorax bombé, ventre creusé).

Dans ces conditions, il devient très facile de descendre le corps et de le transporter au tombeau. On peut donc supposer qu'on a retiré le clou des pieds. Deux aides ont pris les deux bouts du patibulum et un troisième a soutenu les pieds entrecroisés, en empoignant naturellement le talon droit (pied droit derrière le pied gauche). Or, sur le Linceul, l'empreinte plantaire droite, très nette, est tronquée en arrière; l'arrondi du talon n'est pas marqué; et la coulée de sang qui va du trou au talon, coulée faite en position horizontale, s'arrête avant le talon. Qui a masqué ce talon? Les mains du porteur.

Par ailleurs, on n'a déposé le corps sur le linceul qu'après le transport. En effet, si on l'avait mis sur le sidoine au pied de la croix, le sang de la veine cave inférieure l'aurait *inondé* dans sa partie dorsale. Or, on ne trouve qu'une étroite image sanguine, transversale, irrégulière, méandrique, en travers des reins. L'explication semble facile : le corps était lourd; un quatrième et un

cinquième porteurs ont tordu un linge quelconque, l'ont passé sous les reins, en tenant ses deux bouts, pour aider les trois premiers, les deux du patibulum et celui des pieds. A cinq, ils transportent facilement ce corps rigide, sans y toucher directement ailleurs qu'au talon. Le sang de la veine cave inférieure reflue dans le cœur et s'écoule par la plaie du côté, abondant et liquide. La plus grande quantité tombe où elle peut. Une partie imprègne le linge tordu, se glisse dans ses plis et, là où le sang peut atteindre la peau, entre ces plis, il se coagule sur cette peau, donnant des caillots irréguliers, méandriques, qui vont se décalquer sur le Linceul. Arrivé devant le tombeau, le corps est déposé sur le linceul étalé sur la pierre de l'onction. On décloue les mains, on enlève le patibulum. On rabat les bras, en *rompant* la rigidité cadavérique des épaules. (La manœuvre est toujours possible, en y mettant la force nécessaire, et les bras restent dans la position où on les a mis, après avoir vaincu la rigidité.) On rabat le linceul, et la rigidité du cadavre sert encore à le porter facilement sur la pierre tombale, dans le fond de la grotte sépulcrale.

Pour cette dernière partie du drame encore, le Linceul rend compte de ce qui a été fait. Ses images, au premier abord bizarres, et qu'un faussaire ne pouvait imaginer, correspondent à la réalité. L'anatomie et la physiologie, devant un pareil faisceau de constatations, nous amènent donc à admettre l'authenticité du Linceul, comme une vérité scientifique. Vérité relative, il faut l'avouer, comme toute vérité scientifique, qui n'est jamais qu'une hypothèse plus ou moins étayée. La seule vérité absolue est la vérité révélée. Mais, ici, la vérité scientifique s'accorde tellement bien avec la révélation, qu'on peut lui accorder, semble-t-il, une certaine confiance.

Dr Pierre Barbet,
Chirurgien de l'Hôpital Saint-Joseph
de Paris.

Le Saint Suaire de Turin peut-il ne pas être authentique?[1]

Les apôtres du Saint Suaire ont invinciblement foi dans l'authenticité de ce linge : gardien certain, pour eux, du sang du Christ et des traces — des images antérieure et dorsale — de son corps, porteur, en « négatif », des traits de son auguste Face. Ils fondent leur foi sur tout un enchaînement de motifs, que leur fournissent l'observation, d'abord, et la logique, ensuite.

Ils doivent, cependant, perfectionner toujours la connaissance qu'ils ont déjà du Linceul : d'abord pour avoir de plus en plus raison, puis pour être toujours mieux instruits de ce qui a trait au Mort, dont ce linge a reçu le corps tel que la couronne d'épines, la flagellation, la Croix nous le rendaient. Le Suaire a reçu le corps sacré pour que pendant quelque trente-six heures la tombe y gravât un *Évangile de fait*, écrit, lui, avec du sang, du sérum, écrit avec des flux, des suintements, des gouttes d'après la mort. Écrit aussi, cet Évangile — avons-nous cru pouvoir dire, il y a trente-huit ans, le Colonel Colson et moi — grâce à l'oxydation, grâce au brunissement de l'aloès apporté par Nicodème, et dont la poudre aura finement imprégné le linceul : le brunissement étant allé s'affaiblissant, jusqu'à cesser, à mesure que l'écart

1. *Le Saint Suaire de Turin devant la Science, l'Archéologie, l'Histoire, l'Iconographie, la Logique.* Deuxième édition, enrichie de compléments, de 18 figures et de 4 planches. En tout : 256 pages, 110 figures dans le texte, 14 planches et une héliogravure hors texte. In 4° (32,5 × 25,5), Paris, Masson. Prix : 100 francs.

augmentait entre le corps et le linge, et ayant résulté de l'action de vapeurs ammoniacales, dues elle-mêmes à la fermentation d'une urée qui devait abonder dans une sueur de supplice et de fièvre.

Telle est du moins la théorie, plausible à différents points de vue... Mais ce n'est pas du succès de cette hypothèse, ou d'une autre, que je ferai jamais dépendre ma foi dans l'authenticité et la valeur du Suaire. Les croissantes faiblesses, en effet, de notre explication d'autrefois sont pour renforcer au contraire, à mes yeux, l'impressionnante cuirasse d'isolement scientifique dont ce linge s'entoure chaque jour un peu plus, et pour hausser le mystère qui lui fait un piédestal toujours plus imposant.

Vérité, en tout cas, et vérité certaine, que le fait que jadis un supplicié, un crucifié, un mort, ait été enveloppé dans le Suaire.

Sur l'un des moitiés d'un linge étroit et long, le corps étendu sur le dos a mis une empreinte postérieure, l'autre moitié du Suaire passant sur le haut du crâne — dont sans doute l'isolait la mentonnière des Juifs — pour aller couvrir l'avant du corps.

Le bout dorsal du Drap, maintenant disparu, et dont on peut croire que les Empereurs avaient fait des largesses, à Byzance, avait été rabattu sur les pieds. Montant ainsi, par devant, jusqu'aux mollets, ce bout dorsal nous aura privés de l'image antérieure que le bas des jambes et les pieds auraient faite. Par devant, tout au bas du Linceul, à la place où aurait dû être mise l'empreinte du dessus du pied gauche, croisé sur l'autre pied, se voit pourtant, toute isolée, la plaie d'entrée du clou de la crucifixion. — Un seul clou, pour les deux pieds. — Cette plaie est comme un cachet sanguin, tout bordé de sérum. Il en avait coulé sur le Suaire, un flux que mes yeux ont

vu rosé, sanguinolent. En cet endroit donc, l'extrémité antérieure de l'étoffe posait sur le bout rabattu : qui lui-même touchait l'avant du pied. Le sang, le sérum ont mouillé les deux doubles du linge à la fois.

Vérité pareillement décisive, que cette légion de fines plaies en haltères, dues aux coups que portaient deux menues boules de métal, fixées l'une derrière l'autre, à l'extrémité des lanières d'un fouet que j'ai reconstitué. (Sur un de ces cartons ondulés dont une feuille de papier couvre les faces, j'ai imité parfaitement ces blessures)... Vérité, de même, que les coupures avec sérum mises à l'épaule droite, aux mollets, sur les tendons d'Achille, par les lanières qui alors enveloppaient et cinglaient.

A la plante du pied droit, la plaie faite par la sortie du gros clou de la crucifixion avait donné issue d'abord à un sang qui coulait vers les orteils, en giclant et se résolvant en des gouttes. L'homme était alors dans une position verticale, les pieds inclinés vers le sol. Plus tard — le mort couché maintenant sur le dos dans le Suaire et le sang de tout à l'heure étant sec — un autre sang avait coulé vers le talon. Demi-coagulé, il venait du fond de cette même plaie faite par la sortie du clou de la crucifixion, et que l'arrachement de ce clou avait, peu avant, débridée. Ce nouveau sang coulait en un flux double, fait d'une part d'un caillot, fluide encore parce qu'il continuait de renfermer du sérum (un sérum que d'ailleurs le caillot expulsait en cours de route), et fait d'autre part d'un sérum déjà disjoint et libre. Proche du talon, qui pressait sur le sol, le tout s'échappait latéralement, pour entrer dans un pli dont les faces appliquées l'une sur l'autre avaient été symétriquement mouillées, tachées, sans que le flux atteignît pourtant le dos du pli.

L'homme ayant été crucifié le pied gauche croisé sur l'autre, le bout de ce pied gauche couvrait encore, au

sépulcre, l'extrémité du droit. Pas de contact alors dans le Suaire entre l'étoffe et la plante, soulevée, de ce pied gauche. Pas d'empreinte donc, à ce pied, pour la plaie de sortie du clou. Du sérum avait mouillé quand même ici le Suaire, largement : et un caillot, intérieurement tout marbré de sérum clair, s'était engagé pareillement dans un pli latéral... Pourquoi ces plis? Parce que sans doute on avait ici poussé le Drap contre les pieds, pour fixer les talons qui tendaient à s'écarter l'un de l'autre.

Décrire la plaie mise par la sortie du clou de la crucifixion au dos du carpe de la main gauche, nous entraînerait maintenant trop loin. On parlerait du sang qui avait coulé de cette plaie suivant ce qui était alors une verticale. On distinguerait un premier ruisselet, fait de sang pur, d'un second flux que déjà dilatait du sérum. On mentionnerait le sang qui coulait le long de l'avant-bras, pour quelquefois s'en échapper suivant la verticale d'alors. Du sang coulait évidemment aussi d'une plaie mise au dos de la main droite, couverte par l'autre main, dans la tombe. Ce flux, dont l'origine nous reste ainsi cachée, mettait sur l'avant-bras d'irréguliers méandres...

Bien que je veuille ici donner seulement une brève idée de ce que ce linge révèle à tout observateur soigneux, je n'en dois pas moins noter cet autre fait d'évidence, que le dos de la main gauche et celui des doigts de la main droite s'étaient meurtris au rude contact du bois transversal de la croix, auquel des cordes devaient lier les mains, étendues, comme c'était la coutume, sur cette branche transversale, appelée *patibulum*. On voit fort bien que du sérum aura suinté des plaies contuses ainsi produites.

En dessous de ces mains qui dans le Suaire se croisaient, un flux avait coulé, au sépulcre. Il mouillait largement le linceul. Il le tachait derechef près des mains. Et, redis-

solvant l'empreinte fraîche encore des doigts de la main gauche, le flux poussait devant lui, par le travers de ces doigts, la substance brune.

Je m'arrête, non sans dire encore que dans la tombe le corps était accessible par la droite. Tirant, en effet, quelque peu sur le drap par le travers des mains, on lui avait fait dessiner un éventail de légers plis. L'étoffe, soulevée, avait quitté le bord de la cuisse droite, dont l'image est par suite échancrée faiblement.

Mais pourquoi s'attarderait-on davantage? Nul ne devrait plus ignorer que réellement un homme avait souffert ici comme le Christ, pour mourir enfin comme Lui. Le corps avait séjourné quelque temps dans ce linge : cela se voit de reste. Mais le mort ne s'était pas corrompu, au sépulcre, puisque les empreintes sont demeurées, somme toute, intactes.

— Eh bien, l'homme était-il Jésus-Christ même?

* * *

Du problème exégétique, portant sur le mode d'ensevelissement de ce mort, ensevelissement à mettre en balance avec ce qu'aura été la sépulture du Christ, l'on ne peut ici parler comme il faudrait. Ce que l'on doit savoir cependant, c'est que les obstacles qui sembleraient d'abord couper au Suaire la route de l'authenticité du fait de l'Évangile de saint Jean (XIX, 40), s'effacent pour qui voit la question d'assez près. C'est là ce que j'ai commencé de faire et de montrer dans la première édition de mon livre. La seconde édition fortifie l'argument. Il reste à méditer (XX, 7) le problème du « sudarium ». Qu'il s'agisse, avec ce linge, du « Sindon » des Synoptiques — comme une étude de notre savant collègue M. Lévesque, à paraître bientôt dans la *Revue apologéti-*

que, va le prouver j'espère — et nous aurons pleinement satisfaction.

Mais j'en viens à ce qui est maintenant capital. Comment dater ce drap? Comment nommer le mort dont le Suaire porte l'image?

Pour ce qui est de la date, à condition de ne point prétendre à monter, tout de suite, au-delà du V^e^ siècle, je sais maintenant comment franchir l'abîme de silence que l'Histoire par les textes laisse tout large ouvert, antérieurement au jour où — vers 1355 — Geoffroy I^er^ de Charny déposa le futur Drap de Turin dans une collégiale qu'il avait fondée peu avant à Lirey, près de Troyes... Oui : c'est bien d'un abîme qu'il s'agit là. Ce linge, d'abord, Geoffroy l'avait-il rapporté de la croisade? C'est possible. C'est même probable. Mais en fait, on l'ignore! Puis, le Suaire de Geoffroy de Charny est-il celui-là même que l'Empereur grec faisait dresser à Sainte-Marie des Blachernes chaque vendredi, en 1203, et qui montrait paraît-il, une figure du Sauveur? Pourquoi non? direz-vous. Mais cela, derechef, on n'en sait rien!... Nouvelle énigme : antérieurement à 1203, pourquoi le « Sindon » des Empereurs n'était-il jamais déployé? Pourquoi surtout ne parle-t-on jamais, à son propos, d'une image, d'empreintes quelconques? Et puis, cette relique, d'où venait-elle? Est-ce à ce linge que saint Braulion faisait, dans la première moitié du VII^e^ siècle, une allusion trop brève : non sans d'ailleurs nous dire que plus anciennement, en faits de textes relatifs au Linceul, il n'y avait rien? Quel abîme d'ignorance!

Eh bien! sans pouvoir, hélas! le moins du monde répondre encore aux questions qui précèdent, je sais pourtant d'une source tout autre, que dès les débuts du V^e^ siècle le Drap d'aujourd'hui existait.

Il existait, porteur déjà du masque de cette Face, *puisque l'on avait alors copié, traduit, ce masque « négatif » : et donné ainsi naissance à toute une lignée d'œuvres d'art, dont beaucoup sont fort connues et même classiques.* On suit cette lignée jusqu'aux XIII^e^, XIV^e^ siècle et plus loin.

Telle est la thèse. J'en donne une analyse rapide.

D'abord, il suffit d'un coup d'œil, pour découvrir, entre les Saintes-Faces byzantino-slaves des XII^e^ ou XIII^e^ siècles et le masque imprimé sur le Suaire, la frappante ressemblance que voici : deux longues mèches encadrent ici et là le visage, pendant que le cou, les épaules font défaut. La ressemblance augmente encore, à bien voir des détails que l'on ne peut ici décrire... Bon. Mais les Saintes-Faces dérivent, on sait la chose, du « Mandilion », cher aux Byzantins depuis le X^e^ siècle. Et le Mandilion, c'était l'Image d'Édesse : que l'on à crue miraculeuse, mais qu'un artiste avait peinte au début du V^e^ siècle. L'Image d'Édesse avait donc alors copié le masque du Linceul!... Pourtant, la vérification est impossible, l'image étant perdue, depuis la Révolution française sans doute. Mais changeons nos batteries. Transportons-nous, d'emblée, au V^e^ siècle, pour, de là, descendre le cours des âges, et cherchons en route des œuvres qui, sans erreur possible cette fois, soient à considérer comme dérivant du Suaire. Nous en allons trouver énormément. Il est dès lors probable que ces œuvres dérivent du Linge *à travers l'Image prétendue miraculeuse.* Mais de ce point particulier nous pouvons nous dispenser d'être absolument sûrs : l'essentiel pour nous étant que, d'une façon ou d'une autre, ces mosaïques et peintures aient certainement pour prototype, pour ancêtre commun, le masque « non fait par les mains », le masque vraiment « achiropiite » imprimé sur le Suaire. Avant elles alors était ce linge. Il existait quand fut exécutée la plus

ancienne de ces œuvres. Il existait au commencement du Ve siècle.

L'étude à faire comporte d'abord un examen poussé du masque visible sur le Drap... Quels aspects, doit-on se demander, résultent ici du modelé négatif? Quelles particularités sont, en revanche, dues à de simples accidents, à des taches même du Linceul? Cela étant, comment, en utilisant le prototype pictural, l'image première, les artistes ont-ils compris, comment ont-ils interprété le « négatif »? Comment ont-ils utilisé les taches, les fils accidentellement brunis de l'étoffe? Les contre-sens mêmes où mosaïstes et peintres seront tombés après l'auteur de l'image première, du fait de l'insolite négatif, rattacheront leurs œuvres au Suaire, et les lui rattacheront d'aussi près que la servile imitation qu'ils auront faite des accidents et taches du masque.

Mais, disais-je, beaucoup d'œuvres de la lignée sont classiques : quelle place ou origine l'Histoire de l'Art leur donnait-elle donc jusqu'ici? Eh bien, tout en sachant faire venir ce vaste ensemble de l'Orient, de la Mésopotamie même a-t-on dit, ou de la Cappadoce, on ne songeait guère à rattacher ces œuvres à l'image peinte jadis à Édesse, ville de Mésopotamie pourtant. Encore moins les suspendait-on au Linceul : ce que l'on n'aurait pu faire sans connaître ce drap. Or, seules, les photographies prises en 1931 par le chevalier Enrie nous ont apporté, du Suaire, une révélation adéquate. Au surplus combien d'écrivains d'Art, combien d'historiens continuent maintenant encore d'ignorer l'admirable outil de travail qu'est le Linceul!

Il reste à noter que les membres de cette longue lignée d'œuvres d'art sont loin de représenter seulement des Christs. On y trouve, en outre, des apôtres, des évêques, des rois ou empereurs, des saints, des anges. Plus tard,

on y voit aussi des personnages quelconques. L'emploi du canon venu du Suaire, par le truchement, je pense, de l'Image d'Édesse, s'était étendu d'emblée à des amis du Christ, et généralisé par la suite. C'est là un fait.

Mais ce n'était pas le type même des figures que réglementait ce canon. On ne cherchait pas la « ressemblance » au sens usuel du terme. On copiait une certaine construction, ainsi que des détails. On mettait ceci, cela, sur des visages qui pouvaient différer beaucoup pour le reste.

Autre fait à connaître. Des artistes auront par exception ou privilège, vu le Suaire même, à Byzance. Ils auront sur certains points, modifié, rajeuni le canon.

Donc le Linge existait, au V^e^ siècle. Il avait continué d'exister. Et le voici... Les textes défaillants reçoivent ainsi le plus utile et le plus imprévu des renforts.

*
* *

Voilà qui est, dites-vous, bel et bon. Mais, pour monter jusqu'au Christ en partant du V^e^ siècle, on n'a plus rien! — Pardon : on a le Suaire, et sa logique intrinsèque.

Ce linge est un linceul effectif. Quiconque l'aurait donc voulu fabriquer y aurait dû employer un cadavre... Voyons cela.

Pourquoi d'abord s'y fût-on évertué, quand par ailleurs nos adversaires disent et répètent que toute tradition ancienne fait défaut, ce qui est vrai? Aucun récit, aucune légende qu'il se fût agi d'illustrer, d'*illustrer* avec un drap mortuaire porteur d'images. Donc nul motif de tâcher d'avoir à toute force un prétendu « Linceul du Christ ».

Et puis, vous, le faussaire présumé, auriez-vous pris, je vous le demande, un mort entièrement nu, et pire que nu : flagellé honteusement? Autre chose : vous seriez-vous

ainsi privé, par devant, de l'empreinte et de la vue des pieds? Auriez-vous accepté — les pieds manquant — de faire seulement deviner, et au prix d'une inspection délicate, l'entrée du clou? Eussiez-vous enfin choisi d'envelopper votre mort de telle sorte que les images antérieure et dorsale fussent mises sur le linge en sens inverse, si bien que jamais on ne les voit convenablement, toutes les deux à la fois ?

Mais, l'argument-massue, le voici. Comment vous y seriez-vous pris, vous, le fraudeur? Nul précédent, — et l'on verra bientôt pourquoi — partant, ni méthode ni recette. Pas de laboratoires non plus. Et l'Évangile est muet quant au détail de la Sépulture... Tuerez-vous donc alors un homme, et, après l'avoir odieusement supplicié, le clouerez-vous à une croix, sans même savoir si d'aventure son drap portera des empreintes, et quelles empreintes?

Non : l'hypothèse est folle. *Pas de faussaire du tout!*

Mais pourquoi pas alors, dira-t-on, quelque fortuit sosie du Christ? Pourquoi un supplicié anonyme n'aurait-il pas spontanément donné lieu à la production d'un tel linge?— Pourquoi? Mais parce que le quelconque anonyme n'aurait pas été couronné d'épines, sans doute, ni frappé au cœur d'un coup de lance, parce qu'on aurait lavé, frotté d'huile, le cadavre, ce qui eût enlevé le sang et le sérum qui déjà étaient secs. Parce qu'on n'eût pas arraché l'homme au sépulcre avant que la corruption fût venue ruiner le corps, d'abord, et les empreintes, ensuite.

Mais je veux creuser la question davantage. Je veux trouver des raisons encore plus fortes, d'écarter et la thèse du fraudeur et celle du crucifié anonyme. Jugez-vous, dirai-je alors, naturel, que, sur le Suaire, le masque soit, pour la construction du nez, pour l'emplacement de la bouche, sans déformation aucune, et cela

comme s'il s'agissait d'une projection sur un plan, quand un linge enveloppait sûrement ici le devant d'un visage, en se moulant plus ou moins sur les traits dans cette atmosphère humide, due à l'évaporation cadavérique? Jugez-vous tout normal que cette lèvre supérieure en soit vraiment une, quand son tracé résulte d'un manque de contact, sur une largeur comprise entre une moustache en désordre et une lèvre d'en bas? Est-ce encore un fait tout simple, que le sang ne se soit pas fissuré, écaillé, et qu'il soit là maintenant encore, dans les points où il couvre le Suaire en épaisseur notable? Comprenez-vous enfin que ces minutieux « portraits de caillots secs » — sang et sérum — soient venus sur ce linge par décalque, excellemment, quand nul faussaire, nul opérateur n'était là, pour surveiller, pour agir avec précaution et adresse?

Or, tout cela, je l'ai dit, dans les « Conclusions » de mon livre. Instamment j'ai prié la Science d'y regarder à nouveau. Alors de deux choses l'une, ou cette Science nous donnera quelque jour les explications que j'attends, et l'homme sera le Christ de par la logique, toute humaine, que plus haut j'esquissais, ou elle se verra, se dira dépassée : et le mort sera le Christ, *en outre*, pour des raisons supranormales, étrangères à notre humain savoir parce que le Christ surpassait, surpasse, l'humanité.

Dans les deux cas, le Suaire est authentique. Mais il faudra choisir, quelque jour, entre les deux solutions, en vue de connaître toujours mieux « l'Homme du Linceul[2] »

PAUL VIGNON.

2. Je voudrais pouvoir dire que le Professeur Judica-Cordiglia, de l'Université Royale de Milan, a bien choisi : qu'il a prouvé que le Suaire est à la fois authentique et tout normal. Mais, à lire le long article du *Corriere della Sera* du 8 février, il n'y paraît vraiment pas. Ce n'est pas ici le lieu de nous expliquer sur ce point.

Les origines de l'École flamande[1]

L'École bénédictine

Les premières infiltrations du christianisme sur le sol des anciens Pays-Bas remontent à l'époque romaine. On en trouve des vestiges dans les garnisons le long du Rhin, à Nimègue, par exemple. Dans la première moitié du IVe siècle la *Civitas Tungrorum*, qui comprenait le Sud-Est de la Hollande et toute la partie orientale de la Belgique, apparaît pourvue d'un évêque, en la personne de saint Servais, mort à Maastricht. Pour le reste du pays, rien ne permet d'affirmer que dès cette époque la religion chrétienne y ait été connue.

D'après saint Paulin de Nole, dont les connaissances géographiques paraissent, malheureusement, un peu confuses, saint Victrice, évêque de Rouen (vers 390-404), aurait étendu son apostolat jusqu'au littoral de la Morinie; il y aurait même fait fleurir la vie monastique. Mais il est probable qu'il s'agit seulement des régions voisines de Rouen.

La grande invasion franque ne tarda pas à submerger les premières chrétientés, encore très clairsemées, et replongea le pays, pour plusieurs siècles, dans une nouvelle barbarie. Seule l'église de Maastricht semble rester debout. L'œuvre de l'évangélisation est à recommencer.

La création des évêchés d'Arras et de Tournai, au début du VIe siècle, en marque la première étape. Mais c'est seulement au cours du VIIe siècle, pour le Sud, et du VIIIe, pour le Nord, que la christianisation s'achève.

Elle eut un tel succès qu'on serait tenté de parler, dès cette époque, d'un grand mouvement religieux, qui sou-

1. Cf. *La Vie Spirituelle*, t. L, mars 1937, Supplément, pp. [129]-[147].

lève ces populations fraîchement converties et les entraîne en foule dans les voies héroïques de la sainteté.

C'est à bon droit, en effet, que le VII^e siècle a été appelé le siècle des saints. Dans son *Étude critique et littéraire sur les Vitae des saints mérovingiens de l'ancienne Belgique*, M. L. van der Essen n'en énumère pas moins de soixante-dix-sept pour la période dont nous parlons (VII^e-VIII^e siècle). On se croirait revenu aux premiers âges de l'Église.

Ce qui n'est pas moins remarquable, c'est le nombre considérable des fondations monastiques. Dans les années 640 à 740 j'en relève environ trente-trois sur le territoire actuel de la Hollande et de la Belgique. A l'exception d'un seul, celui d'Utrecht, tous ces monastères sont situés dans la partie méridionale du pays, en nombre sensiblement égal des deux côtés de la frontière linguistique.

Ce fut comme une première poussée de sève, vigoureuse et juvénile. Pour ne pas exagérer, il convient toutefois de noter que tous ces saints ne sont pas autochtones; beaucoup d'entre eux sont des étrangers; ils sont venus comme apôtres d'un peu partout, de France, d'Aquitaine, de Normandie, de Bretagne, d'Irlande, d'Angleterre, d'ailleurs encore.

De même il est difficile de dire dans quelle mesure les monastères du VII^e-VIII^e siècle se sont recrutés dans le pays. Plusieurs d'entre eux étaient peuplés de *Scotti*, c'est-à-dire principalement d'Irlandais, et pour les autres nous ne possédons que bien peu de renseignements. Nous en savons assez, cependant, pour ne pas marchander notre admiration devant cette première efflorescence de la vie spirituelle aux Pays-Bas.

Malheureusement ce ne fut qu'une ferveur passagère, une ferveur de néophytes. Après le milieu du VIII^e siècle l'ère des saints est close, et en même temps celle des fondations monastiques. La sécularisation des biens d'églises et de monastères, opérée à grande échelle par les princes carolingiens, fut sans doute pour beaucoup dans cette décadence. Les terribles invasions des Normands achevèrent la ruine.

Mais à peine le pays a-t-il retrouvé la paix et la sécurité, que les premiers symptômes d'un renouveau se font sentir. Le relèvement sera lent et ne prendra pas moins d'un siè-

cle (milieu du X^e^ jusqu'au milieu du XI^e^) tant les ruines accumulées par la commende et les invasions barbares sont profondes.

Ce sont les monastères qui donnent le branle. De 923 à 959, saint Gérard de Brogne fonde ou restaure dix-huit monastères, situés la plupart en Flandre et dans le Hainaut, tandis que le B^x^ Jean de Gorze (937-946) accomplit une œuvre semblable à l'est pour les abbayes du pays de Liége. La restauration s'achève sous l'action combinée du B^x^ Richard de Saint-Vanne (1008-1046) et de son disciple saint Poppon de Stavelot (1020-1048). Désormais elle va pouvoir donner tous ses fruits, non seulement pour la société monastique, mais pour l'Église tout entière. Car dans la lutte que la Papauté va entreprendre pour la réforme de l'Église, les moines seront ses plus fermes appuis.

A partir de la seconde moitié du XI^e^ siècle, nous assistons, en effet, à la naissance d'un vaste mouvement spirituel, qui ira sans cesse en s'accentuant. Il se prolongera jusque dans la majeure partie du XIII^e^ siècle, mais alors la direction aura passé en d'autres mains et lui aura donné une orientation nouvelle. C'est ce mouvement que nous allons d'abord étudier en ses diverses manifestations, avant d'en esquisser la doctrine.

Le mouvement spirituel aux XI^e^-XII^e^ siècles

L'existence de ce mouvement se reconnaît à tout un ensemble d'indices, qui, apparaissant à la fois, ne permettent pas de douter de la transformation sensible qui s'opère dans les esprits dans la seconde moitié du XI^e^ siècle. On peut les ramener à cinq principaux : le grand nombre des vocations religieuses, la nouvelle efflorescence de la sainteté, l'enthousiasme suscité par les croisades, le succès, d'autre part, des diverses sectes cathares, enfin l'éclosion de toute une littérature religieuse : si bien qu'on peut parler vraiment d'une école spirituelle, dans laquelle prédomine, comme nous le verrons, l'influence bénédictine.

Nous allons passer rapidement en revue ces différentes manifestations de la vie religieuse, en insistant surtout sur la première.

1) Grand nombre des vocations à la vie parfaite

Quand, dans un pays, les vocations religieuses sont nombreuses, on peut en conclure non seulement que les monastères sont fervents, mais aussi que le niveau moral du peuple est élevé et que la foi y est profonde. Les maisons relâchées n'attirent guère les recrues. Et, d'autre part, les vocations religieuses ont besoin, pour éclore, d'un milieu social capable d'apprécier et de comprendre l'idéal de la perfection.

Or, dans la seconde moitié du XI[e] siècle et durant tout le cours du XII[e], les vocations à la vie parfaite se multiplient d'une façon extraordinaire sur tout le territoire des Pays-Bas.

On le constate, tout d'abord, à ce fait que les maisons religieuses existantes ne suffisent plus à abriter l'affluence des recrues. Partout on éprouve le besoin d'essaimer et de fonder de nouvelles maisons : les monastères sortent du sol comme par enchantement. C'est à ce signe que l'on reconnaît le mieux le souffle de ferveur religieuse qui passe alors sur le pays.

Ce sont les Bénédictins qui bénéficient les premiers et le plus largement de cet afflux de vocations. La chose ne saurait étonner, puisqu'ils sont les premiers occupants et qu'ils sont déjà répandus sur tous les points du pays.

Dans les années qui nous occupent ils voient s'ouvrir environ soixante-dix-sept maisons nouvelles. La période la plus prospère est celle qui va de 1080 à 1150 : on y compte une bonne soixantaine de fondations.

Cet accroissement, déjà remarquable en lui-même, prend une nouvelle signification quand on se rappelle que cette même époque vit la naissance et l'expansion rapide de plusieurs ordres nouveaux, chanoines réguliers, Prémontrés, Cisterciens. Qu'en dépit de cette concurrence de forces neuves le vieil Ordre de saint Benoît ait réussi non seulement à se maintenir, mais à prendre une telle extension, c'est bien la meilleure preuve de la profonde vitalité dont il jouissait alors et de la ferveur qui y régnait..

C'est seulement dans la seconde moitié du XII[e] siècle que le recrutement des monastères bénédictins subit un

arrêt[2]. Mais ce fut, en majeure partie, un arrêt forcé, fruit de la redoutable crise économique par laquelle passèrent alors un grand nombre d'abbayes, même les plus prospères et les plus ferventes, et qui les mit à deux doigts de la ruine.

Cette crise fut, en quelque manière, la conséquence même du grand nombre des vocations. En beaucoup d'endroits on avait accepté plus de postulants qu'on n'en pouvait nourrir. A Lobbes, par exemple, sous l'Abbé Leonius (1131-1137), on comptait une centaine de moines de chœur, alors que les revenus ne suffisaient que pour cinquante.

Mais la principale cause de la crise doit être cherchée dans le changement radical qui s'était produit dans la civilisation économique, à la suite de l'essor que prirent au XII[e] siècle le commerce et l'industrie. « A la période de production agricole succédait la période d'échange en argent; et une des premières manifestations du changement, ce fut la baisse énorme de la valeur du métal. Les revenus des anciens monastères, cristallisés dans leur fixité quantitative, subirent de ce chef une effrayante diminution... La décadence économique était fatale... Et la chute du prestige moral suivit de près la ruine matérielle... Tant il est vrai que pour la ferveur monastique, la trop grande pauvreté n'est pas moins meurtrière que ne le sera plus tard la richesse excessive[3]. »

C'est ainsi que la crise économique eut une répercussion très grave sur la vie monastique, et sur le recrutement en particulier. En plus d'un endroit on se vit obligé de disperser les moines pour un temps; puis il fallut se résoudre à ne plus accepter de convers ni de converses; enfin on en vint à limiter strictement le nombre des moines de chœur eux-mêmes, en conformité avec la modicité des revenus dont on disposait.

Une des fondations les plus célèbres et les plus importantes fut celle d'Afflighem, près d'Alost, dans le Brabant, en 1083. Elle dut son origine à six chevaliers convertis. La

2. Dans le Nord de la France, la période des fondations bénédictines s'arrête vers 1130, en Belgique vers 1150, en Hollande vers 1250.

3. J. Warichez, *L'abbaye de Lobbes depuis les origines jusqu'en 1200*, Louvain, 1909, pp. 109-110.

chronique du monastère a conservé le souvenir des vertus éclatantes de ses premiers habitants [4]. Bientôt elle se trouva à la tête de huit prieurés. A sa mort, le premier Abbé, saint Fulgence, comptait sous sa juridiction environ 230 religieux et religieuses.

Le monastère était devenu rapidement un centre de vie religieuse, dont l'influence se fit sentir sur toute la Flandre et le Brabant. Ce fut l'abbaye des croisés. C'est là que Godefroy de Bouillon, entouré de ses barons, vint consacrer à Dieu l'épée qui devait reconquérir la Terre Sainte. Pendant près de trois siècles, elle sut se maintenir dans sa ferveur première. Le Dominicain Thomas de Cantimpré et le cardinal Jacques de Vitry louent l'excellente discipline qui y régnait, la grande charité et l'austérité des religieux. Sainte Lutgarde, la grande extatique d'Aywières, était en rapport avec les religieux d'Afflighem, qu'elle chérissait tout particulièrement à cause de leur exacte observance de la règle. Un des moines, Guillaume, plus tard Abbé de Saint-Trond, se fit le biographe et le traducteur de Béatrix de Nazareth, une des premières mystiques flamandes. En plein XIV[e] siècle, alors que la décadence avait depuis longtemps atteint la plupart des monastères bénédictins, Afflighem conservait sa réputation; au dire de Gilles Li Muisis, on l'appelait une prison, tant la rigueur de la règle y était grande [5].

En même temps que se fondaient ces nouveaux monastères, les anciens retrouvaient leur ferveur première. Ceux qui n'avaient pas encore accepté la réforme, ou qui s'étaient relâchés après les tentatives de restauration de la période précédente, revenaient à une observance plus stricte, grâce surtout à l'influence de Cluny dont l'action commence à se faire sentir dans le Sud des Pays-Bas à partir de l'année 1080 environ.

Elle se manifeste tout d'abord par l'entrée à Cluny d'un certain nombre de recrues originaires du pays de Liége, parmi lesquelles se distinguent les trois chanoines Tezelin,

4. *Chronicon Afflighemense*, MG. SS., t. IX, pp. 407-417; *P. L.*, t. 166, col. 813-832.

5. Pour tous ces témoignages, cf. Dom U. Berlière, O.S.B., *L'abbaye d'Afflighem*, dans la *Revue Bénédictine*, 1887, IV, p. 256.

le savant Alger, et Hézelon, qui fut de 1088 à 1108 le principal architecte de la grande basilique de Cluny, la reine des églises romanes[6] ; puis par la fondation de plusieurs prieurés, dont le plus ancien est celui d'Aywaille (vers 1088) ; enfin et surtout par l'introduction des coutumes clunisiennes dans un grand nombre de monastères.

L'abbaye d'Anchin, fondée en 1079, fut la première à adopter les usages de Cluny. Puis ce fut le tour d'Affligheim (vers 1086) et de Saint-Martin de Tournai (1093). Dans le comté de Boulogne, qui était de mouvance flamande, l'origine du mouvement réformateur se rattache au grand nom de saint Anselme, alors Abbé du Bec. Il usa de toute son influence sur la comtesse pour promouvoir la réforme. C'est grâce à son intervention que fut fondé le monastère de Capelle (1090) et que les moines de Cluny purent s'établir dans le prieuré de Saint-Michel du Waast (1093-1094), d'où ils passèrent à Rumilly et à Samer. Son action à Saint-Martin de Tournai ne semble pas douteuse.

Nommé archevêque de Cantorbéry et chassé d'Angleterre, Anselme vint en 1097 se réfugier à Saint-Bertin, alors encore en pleine décadence. Animé et dirigé par lui, l'Abbé Lambert ne tarda pas à être gagné à la réforme clunisienne (1099), qu'il réussit à introduire à Bergues-Saint-Winnoc, Auchy-les-Moines et Saint-Vaast d'Arras (1109). Il était soutenu puissamment par le comte de Flandre et par l'évêque de Thérouanne, Jean de Warneton (1099-1130), ancien chanoine de Saint-Pierre de Lille et un des plus remarquables prélats réformateurs de son temps[7]. Un moine de Saint-Bertin, Alvise, devenu Abbé d'Anchin en 1111, fit de ce monastère un des centres les plus actifs du renouveau monastique. Sous son influence l'esprit de Cluny gagne la Flandre, le Cambrésis et le nord de la France : Marchiennes, Crespin, Saint-Pierre et Saint-Bavon de Gand (1117), Lobbes (1129), Cambrai, Honnecourt, Hautmont, Soissons (1121), Saint-Remi et Saint-Thierry de Reims, etc. Antérieurement nous constatons que les coutumes de Cluny avaient

6. Cf. Petri Venerabilis, *Epistolae*, l. III, ep. 2 (*P. L.*, t. 189, col. 279).

7. Cf. *Vita Johannis Tervannensis episcopi* († 1130), par Gautier de Thérouanne (1139) : MG. SS XV, pp. 1136-1150; *Acta SS. Boll.*[3], Jan. II, pp. 794-802.

pénétré à Saint-Jacques et à Saint-Laurent de Liége, et de là, en 1107, à Saint-Trond.

Bref, on peut dire que vers 1130 elles avaient conquis presque tous les monastères du Sud des Pays-Bas et qu'elles leur avaient infusé une vie nouvelle. A Saint-Bertin, par exemple, où il y avait à peine douze moines avant la réforme, on en comptait cent cinquante quelques années après. Et l'accroissement des vertus allait de pair avec celui du nombre [8].

Aussi les monastères bénédictins du Nord de la France et des Pays-Bas étaient-ils cités partout en modèle, à cette époque. En 1131, lors du chapitre provincial qu'ils tinrent à Reims, le cardinal Matthieu d'Albano pouvait affirmer que c'étaient les coutumes de Cluny qui avaient fait leur force et leur gloire : « Quae nimirum consuetudines vos glorioso et nobiles fecerunt, et nomina vestra usque ad sidera extulerunt : a monasteriis etiam vestris nomen malum et pessimum deleverunt, nomenque bonum et praeclarum indiderunt [9]. »

Avec Dom M. Berlière, O.S.B., nous pouvons conclure que les grands Abbés réformateurs de l'époque ont réussi « à faire de leurs monastères des centres de vertu et de savoir. Le spectacle qu'offrent les monastères bénédictins de nos contrées dans la première moitié du XII[e] siècle jusqu'à la mort de saint Bernard († 1153) est vraiment remarquable [10] ».

N'est-ce pas une des raisons pour lesquelles les Cisterciens, qui se posaient volontiers en novateurs et censeurs des moines noirs, ne pénétrèrent que tardivement sur le sol des Pays-Bas et y eurent tout d'abord si peu de succès ?

8. Sur le renouveau monastique aux Pays-Bas, cf. Dom U. Berlière, O.S.B., *Les origines de Cîteaux et l'Ordre bénédictin au XII[e] siècle* (*Revue d'hist. ecclés.*, t. II, 1901, pp. 259-263); E. Sabbe, *La réforme clunisienne dans le comté de Flandre au début du XII[e] siècle* (*Revue belge de philologie et d'histoire*, t. IX, 1930, pp. 121-138). Les chroniques les plus intéressantes pour l'histoire interne des monastères à cette époque sont celles de Saint-Hubert, de Saint-Martin de Tournai, d'Afflighem, de Saint-Trond et d'Oostbroek.

9. Cf. Dom U. Berlière, O.S.B., *Documents inédits*, t. I, p. 98.

10. Dom U. Berlière, O.S.B., *Les origines de Cîteaux et l'Ordre bénédictin au XII[e] siècle* (*Revue d'hist. ecclés.*, t. II, 1901, p. 259).

Cette prépondérance de l'esprit de Cluny jusque vers le milieu du XII^e^ siècle mérite d'être soulignée. Elle a certainement contribué à donner à la spiritualité de cette période un cachet particulier. Ce qui distingue avant tout l'idéal clunisien, c'est la conception purement contemplative de la vie monastique et l'importance primordiale accordée à la prière liturgique. On peut dire que l'influence de Cluny a développé chez les Bénédictins des Pays-Bas au XII^e^ siècle le goût de la retraite, de la prière, de l'étude et de la méditation des Écritures; et qu'elle a donné à leur piété ce quelque chose de plus impersonnel et de moins subjectif, de plus traditionnel aussi que nous aurons à noter chez un Rupert de Deutz.

Mais n'anticipons pas. Il s'agit uniquement, pour le moment, de constater l'existence d'un véritable mouvement religieux dans les milieux monastiques.

A côté des Bénédictins apparaissent, à cette époque, plusieurs Ordres nouveaux : chanoines réguliers, Norbertins, Cisterciens.

Les premiers en date sont les *chanoines réguliers d'Arrouaise*.

En 1090 trois ermites érigèrent aux confins des comtés de Flandre et de Vermandois un modeste oratoire, qui allait devenir le berceau d'une nouvelle congrégation de chanoines réguliers. On y suivait la règle de saint Augustin. Mais en 1121, sous l'influence de saint Bernard, l'Abbé Gervaise y ajouta des constitutions calquées sur celles de Cîteaux; elles furent acceptées au chapitre général du 21 septembre 1121 et servirent peu après de modèle, semble-t-il, pour les constitutions de Prémontré. On y prescrivait l'abstinence de la viande, le silence perpétuel, la tenue annuelle des chapitres généraux avec assistance obligatoire pour les Abbés des autres maisons dépendant d'Arrouaise, enfin l'établissement d'une liturgie uniforme[11].

11. « De consilio sanctae memoriae Bernardi, Clarae-Vallis abbatis, et *multarum honestarum personarum, quae tunc temporis abundabant*, esum carnium et sanguinis [Gervasius] suis fratribus interdicit; usum quoque laneorum ad carnem, laborem manuum et perpetuum silentium et multa alia, quae ordo nunc exigit

C'est surtout en Flandre et dans le Nord de la France que se répandit le nouvel institut. A la fin du XII[e] siècle, il y comptait environ vingt-cinq monastères.

Dans le prologue qu'il plaça vers 1180 en tête du cartulaire d'Arrouaise, l'Abbé Gauthier a noté en quelques traits la physionomie de la Congrégation. Il insiste sur l'austérité de ses membres, inspirée par le désir d'imiter le Christ crucifié : Crucifixum Dominum crucem suam post Christum baiulando, sequantur. » On reconnaît là une des idées chères à saint Bernard, dont l'influence a dû être considérable dans ces milieux. Puis il relève le caractère contemplatif de l'institut. Les chanoines d'Arrouaise ont choisi avec Marie la meilleure part, qu'ils défendent jalousement contre les empiétements d'une activité trop distrayante ; c'est pour cela qu'ils se déchargent sur quelques-uns du soin des choses temporelles, afin de permettre aux autres de vaquer plus librement à la contemplation. « Et ne a contemplationis arce et optima parte Mariae nec puncto temporis disturbentur, Marthae sollicitudinem quibusdam de suis delegare student; quia, cum Rachelis amplexibus affectuosius delectentur, solam in Lia oculorum lippitudinem, non autem fecunditatem ventris abhorrent[12]. »

En dehors des maisons de chanoines réguliers groupées dans la Congrégation d'Arrouaise il y en eut encore un grand nombre, qui demeurèrent indépendantes. La plupart remontent à la fin du XI[e], et surtout à la première moitié du XII[e] siècle. Ils suivaient la règle de saint Augustin, beaucoup moins austère que celle des moines[13].

constanter indicit » (Gauthier d'Arrouaise, *Prologus in Cartularium*, éd. Gosse, *Histoire de l'Abbaye d'Arrouaise*, Lille, 1786, p. 540). H. Heyman, O. Praem., *Untersuchungen über die Prämonstratenser-Gewohnheiten*, Tongerloo, 1928, pp. 104-106, montre que dans la rédaction des constitutions d'Arrouaise, à côté de l'influence de Cîteaux, il faut noter également celle de Cluny.

12. *Acta SS. Boll.*[3], Jan., II, p. 113. — L'évêque Milon de Thérouanne (1130-1158), ancien Prémontré, les soutenait de tout son pouvoir, « tum antiquae familiaritatis gratia, tum piae conversationis opinione et fama bona » (Gosse, *o. c.*, p. 53, note 20).

13. Sur la vie des premiers chanoines réguliers de Saint-Nicolas-des-Prés (1125), rattachés ensuite à Arrouaise, voir le document inséré dans la *Gallia Christiana*[2], t. III, instrumenta, col. 66-68.

Les Prémontrés

Les Prémontrés, fondés en 1120, étaient eux aussi des chanoines réguliers. La grande nouveauté de saint Norbert fut précisément, qu'il voulut unir deux choses qui, jusque-là, avaient paru inconciliables : l'austérité de la vie monacale et la profession canoniale. Avant lui on avait toujours opposé *chanoines* à *moines*; qui disait *chanoine*, disait observance mitigée; qui disait *moine*, disait observance rigide, abstinence perpétuelle, jeûne, etc. On devait être l'un ou l'autre; on ne pouvait être les deux à la fois.

Norbert prétendit être à la fois l'un et l'autre, en alliant aux fonctions canoniales ce qu'il y avait de plus austère dans la discipline monastique, le *rigor cisterciensis*.

Il avait été précédé dans cette voie par les chanoines réguliers d'Arrouaise. Aussi les constitutions de Prémontré, rédigées entre 1126 et 1131 sont-elles étroitement apparentées à celles d'Arrouaise, et s'inspirent-elles largement des usages monastiques de Cîteaux et de Cluny [14].

Le caractère contemplatif de l'Ordre est nettement affirmé dans les documents officiels. L'évêque Barthélémy de Laon, dans la charte par laquelle il donne à Norbert la collégiale Saint-Martin de Laon, rappelle que Norbert « apud Praemonstratum locum, cum magna famulorum Dei manu, sub canonica professione, eremiticam vitam constituerat [15] ».

Dans les différentes chartes que l'Abbé Gauthier de Prémontré fit rédiger pour les maisons fondées par lui, il rappelle que le monde n'est qu'une mer orageuse; bienheureux ceux qui, abandonnant tout ce qui pourrait les embarrasser, se jettent volontairement à l'eau pour gagner à la nage le port paisible et tranquille de la contemplation : « Qui, abiecta huius mundi sarcina, felici naufragio, ad

14. Cf. H. Heyman, O. Praem., *Untersuchungen über die Prämonstratenser-Gewohnheiten*, 1928. L'auteur estime que les constitutions d'Arrouaise dépendent de celles de Prémontré.

15. *P. L.*, t. 156, col. 1184.

placidum et tranquillum contemplationis portum enataverunt[16]. »

De même, dans la charte de fondation de l'Abbaye de Berne, en 1134, nous lisons ces mots : « Ne vous préoccupez pas des choses temporelles, mais veillez à ce que, dans la tente de la prière, élevée pour vous à Berne, la pourpre de la contemplation reflète la paix de votre âme, et que la lumière d'une vie sainte jette au loin ses rayons[17]. »

Malgré l'aspect complexe de la vie des Norbertins, image de la complexité de caractère de leur fondateur, qui fut tour à tour chanoine, apôtre itinérant, ermite et pasteur d'âmes, on peut dire néanmoins que, dans les soixante premières années de leur existence, la note dominante fut la vie contemplative. C'était la conséquence de l'élément monastique que saint Norbert avait voulu introduire dans son institut. En réclamant pour les siens le titre de moines, il avait dû renoncer pour eux à toute charge pastorale. La législation ecclésiastique de l'époque jugeait la charge d'âmes incompatible avec la vie des moines, et par conséquent avec celle des chanoines réguliers dans la mesure où ceux-ci étaient assimilés aux moines. C'est seulement à partir de 1188 que les Norbertins obtinrent de pouvoir se livrer au ministère paroissial, ce qui ne put se faire qu'au détriment de l'idéal contemplatif, comme le constate en 1246 l'Abbé norbertin de Floreffe[18].

L'Ordre de Prémontré s'est répandu avec une rapidité prodigieuse. Fondé en 1120, il comptait déjà douze monastères six ans plus tard. En 1137, lors du premier Chapitre général, donc dix-sept ans après la fondation, le nombre

16. La formule, empruntée à saint Grégoire, se retrouve dans toutes les chartes des maisons fondées par l'abbé Gauthier de Laon : Vicogne 1129, Mariënweerd 1129, Parc-lez-Louvain, 1131, Licques 1132, Lac de Joux 1133, Corneux 1134, Dyone 1135, Saleghem 1136.

17. Le texte a été relevé par H. Heyman, O. Praem. (*Analecta Praemonstratensia*, t. IX, 1933, p. 23).

18. L'abbé demande à l'évêque de Liége l'autorisation de faire desservir par un prêtre séculier une cure administrée jusque-là par un Prémontré, afin que « laissant de côté les affaires et les soucis du siècle, ses religieux pussent ainsi plus sûrement et plus librement servir Dieu dans le silence du cloître » (cité par Dom U. Berlière, O.S.B., *Revue Bénéd.*, XXXIX, 1927, p. 344).

des maisons s'élevait à cent vingt, et celui des religieux à douze mille.

Dès le début les Norbertins essaimèrent aux Pays-Bas. Floreffe, en 1121, fut la première de leurs fondations. Elle fut suivie de trente-six autres, au cours du XII^e^ siècle, dont treize dans les Pays-Bas du Nord. Il faut y ajouter cinq abbayes dans le Nord de la France.

Chose remarquable : chez les Prémontrés nous constatons le même phénomène que nous avons relevé chez les Bénédictins : la diminution progressive du nombre des fondations depuis le milieu du siècle, et l'arrêt presque complet à partir de 1180. C'est entre les années 1121-1152 que se placent les trois quarts des fondations norbertines aux Pays-Bas. Le mouvement ne reprendra qu'au XIII^e^ siècle, dans le Nord.

Les Cisterciens

Les Cisterciens sont encore plus opposés à toute activité extérieure que les Bénédictins. Non seulement ils rejettent le ministère paroissial, mais même tout ce qui pourrait entraîner une administration trop absorbante. C'est pour cela qu'ils s'établissaient de préférence dans les lieux solitaires, qu'ils n'acceptaient ni églises paroissiales, ni villages, ni colons, ni serfs, ni rentes foncières, ni dîmes; ils vivaient uniquement de l'exploitation de leurs biens.

L'expansion de Cîteaux fut aussi prodigieuse que celle de Prémontré, du moins à partir du moment où saint Bernard entra dans l'Ordre (1113), car jusque-là le monastère n'avait fait que végéter. Cependant les Pays-Bas semblent faire exception; les Cisterciens n'arrivent à s'y implanter qu'à une date relativement tardive, et durant toute la période qui nous occupe présentement ils ne font presque pas de progrès.

La première fondation sur le sol des Pays-Bas est celle d'Orval, en 1132. A cette date l'Ordre comptait déjà en France et en Allemagne une bonne soixantaine d'abbayes. Les quatre fondations qui suivent, Les Dunes (1139), Villers (1146), Aulne (1147), Cambron (1148), sont dues à l'ascendant personnel de saint Bernard; lui mort, le mouvement s'arrête, et il faut attendre l'année 1165 pour le voir repren-

dre avec la fondation de Klaarkamp, en Frise, suivie neuf ans plus tard de celle de Ter Doest, et en 1182 de celle de Herkenrode, la première abbaye de Cisterciennes aux Pays-Bas. Une tentative de fondation à Hocht, en 1185, échoue [19].

Ainsi, vers la fin du XII[e] siècle, l'Ordre ne comptait encore dans nos contrées que sept abbayes d'hommes et une de femmes. C'est peu, en regard des accroissements considérables des Bénédictins, des Prémontrés et des chanoines réguliers [20]. Mais il convient d'ajouter que Cîteaux ne va pas tarder à prendre sa revanche; et elle sera splendide. Le XIII[e] siècle sera vraiment le siècle cistercien.

Tout cet ensemble de fondations, de Bénédictins, de chanoines réguliers, de Prémontrés, de Cisterciens, suppose un afflux extraordinaire de vocations, et de vocations contemplatives : puisque ces quatre Ordres religieux ont ceci de commun, du moins à cette époque, qu'ils sont tous les quatre voués principalement à la contemplation. Est-il étonnant, après cela, que la contemplation ait fleuri à tel point aux Pays-Bas à cette époque, et qu'au siècle suivant (c'est-à-dire au XIII[e] siècle), on y ait compté tant d'extatiques ?

Pourtant le nombre des vocations religieuses ne peut pas nous donner à lui seul une idée exacte de l'emprise qu'exerçait alors sur les foules l'idéal de la perfection. Autour des monastères, mais en dehors des rangs des religieux proprement dits, gravitaient divers groupements de laïques, hommes et femmes, qui menaient eux aussi, sous la direction des religieux, la vie parfaite.

Je veux parler de l'institut des *conversi* ou *oblati*. On n'en a pas toujours assez tenu compte, notamment pour expliquer l'origine du mouvement des Béguines au XIII[e] siècle.

De tout temps, les monastères bénédictins du moyen âge ont été entourés d'un certain nombre de serviteurs laïques, qui formaient la *familia* du monastère. Au XI[e] siècle on constate, çà et là, parmi les *famuli*, une tendance à vivre sous une certaine règle religieuse. Beaucoup d'entre eux se

19. Orval ne prospéra guère; Les Dunes et Aulne étaient des monastères déjà existants, l'un de Bénédictins, l'autre de chanoines réguliers, qui passèrent à Cîteaux; Villers eut des débuts pénibles et ne prit son essor qu'au XIII[e] siècle.

20. Ajoutons dans le Nord de la France trois abbayes d'hommes et une de femmes.

donnaient, eux et leurs biens, au monastère, — d'où leur nom d'*oblati* ou *donati*, — et faisaient promesse d'obéissance à l'Abbé; les uns habitaient près des monastères, ou dans les dépendances, parfois même à l'intérieur de l'abbaye; d'autres continuaient à vivre en famille.

Dans le dernier quart du XI[e] siècle, l'institut des *conversi* avait pris, surtout dans le Sud de l'Allemagne, un développement extraordinaire. On voyait non seulement des familles entières, mais des villages entiers se donner ainsi à Dieu. C'est ce qui amena l'Abbé d'Hirsau à leur donner une organisation définitive, en leur faisant mener la vie commune. Cette organisation fut officiellement approuvée par le pape Urbain II en 1098.

Autour des monastères il y avait ainsi non seulement des *conversi*, mais aussi des *conversae*. Elles habitaient soit isolément dans une cellule à proximité de l'église monastique, soit en commun dans une hôtellerie spéciale (*hospitale*) ou *clusa*, d'où leur nom d'*inclusae*. Ordinairement elles portaient un habit religieux. On les appelait aussi des *Deo devotae*.

A Afflighem on rencontre de ces *conversae* auprès de l'abbaye dès 1090; à Lobbes elles sont mentionnées vers 1131-1137. A Tournai *conversi* et *conversae* étaient déjà très nombreux dès 1095, si bien que l'Abbé Odon fut obligé de grouper les *conversae* en deux maisons, soixante en chacune, avec une *magistra* à leur tête [21]. Il faut lire dans la chronique d'Herman de Tournai le récit émouvant de la « conversio » de ses parents, de l'oblation qu'ils firent de leurs biens et de leurs enfants, et des épreuves terribles qu'ils durent subir avant d'être admis [22].

Les autres Ordres religieux empruntèrent aux Bénédictins l'institut des *conversi* et *conversae*. De là, ou d'une idée semblable, naîtront au XIII[e] siècle et les Béguines et les Tiers-Ordres.

21. Au XII[e] siècle on trouve des *conversae*, en outre, à Brogne, à Saint-Bavon de Gand, à Saint-Jacques de Liége, à Liessies; peut-être à Saint-Amand, à Saint-Bertin, à Saint-Denis-en-Broqueroie, à Saint-Ghislain (voir les références chez Dom U. Berlière, O.S.B., *Les monastères doubles aux XII[e] et XIII[e] siècles*, dans les *Mémoires de l'Acad. Roy. de Belgique*, coll. in-8°, t. XVIII, fasc. 3, Bruxelles, 1923, pp. 27-28).

22. *P. L.*, t. 180, col. 90-92.

Les Cisterciens donnèrent aux convers une organisation toute spéciale et en firent un des rouages essentiels de leur exploitation rurale. Mais ils refusèrent l'admission de femmes à proximité des monastères d'hommes.

Les chanoines réguliers d'Arrouaise avaient également leurs *conversae*. D'après les constitutions de 1121, elles étaient admises à l'intérieur même des monastères, mais dans un cloître séparé. Toutefois, en présence des abus que comportait cette situation, on ne tarda pas à les reléguer dans les dépendances. En 1222 les bruits fâcheux qui couraient sur leur compte décidèrent le pape Honorius III à exiger leur réunion dans une seule maison et sous clôture, en attendant la suppression complète, qui eut lieu en 1258.

C'est vers les Prémontrés surtout que se dirigea le mouvement qui portait alors les personnes du sexe à se rapprocher des monastères d'hommes. Au XII[e] siècle on rencontre des converses à Averbode, Anvers, Bonne-Espérance, Floreffe, Grimbergen, Parc, Tongerloo. Le moine Herman, vers 1150, évaluait à plus de dix mille le nombre des converses dans l'Ordre entier.

Leur vie s'écoulait dans les exercices de la vie contemplative, les austérités d'une règle plus sévère que celle même qui régissait les Frères de l'Ordre, et les menus travaux : coudre, laver les vêtements, carder la laine, tisser, etc.

Elles habitaient primitivement dans l'enceinte même du monastère des hommes, mais dans un quartier séparé. La Chronique de Parc les décrit ainsi : « Commorabantur illae seorsim a viris : neque in choro et ecclesia cantabant, sed tantum in silentio orationi vacabant; psalteria sua et horas canonicas vel B. Virginis secreto et cum omni humilitate et devotione legentes, et in aliis operibus Ecclesiae et Fratribus, suendo, nendo, texendo, lavando, servientes[23]. »

Elles n'étaient pas chanoinesses (*sorores cantantes*) et ne portaient pas l'habit de l'Ordre.

A partir de 1141 une évolution se dessine : peu à peu elles vont devenir de vraies moniales. On commence par éloigner les Sœurs de l'abbaye : désormais les maisons des religieuses doivent être séparées, distantes de deux lieues, organisées en monastères distincts, quoique sans autonomie com-

23. Cf. H. Lamy, *L'Abbaye de Tongerloo depuis sa fondation jusqu'en 1263*, Louvain, 1914, p. 95, note 1.

plète, puisqu'elles recevraient des monastères d'hommes leur subsistance. De 1159 à 1177 les chapitres généraux insistent à plusieurs reprises sur la nécessité de cette séparation; enfin on va jusqu'à défendre la réception de religieuses à l'avenir (1270).

Parc les transfère à l'Ile-Duc; Floreffe à Herlaimont (vers 1165), à Postel, à Wanze (1174); Bonne-Espérance à Rivreulle; Tongerloo à Eeuwen (Broechmen); Averbode à Keysersbosch; Mariëngaarde à Bethlehem († 1175).

A partir de ce moment, l'afflux des vocations féminines cherche une autre issue : il la trouvera dans la fondation d'un grand nombre de couvents de Cisterciennes et dans l'institution des Béguines, comme nous le verrons quand nous étudierons le XIII[e] siècle.

Pour achever le tableau du rayonnement des monastères, il faudrait dire un mot des associations pieuses, confréries, gildes, etc., qui groupaient autour des abbayes un nombre parfois assez considérable de laïques, qui participaient aux biens spirituels des moines, recevaient d'eux leur direction et s'unissaient à leurs prières. Elles ont certainement contribué à créer parmi le peuple une atmosphère favorable à l'idéal de la perfection.

(A suivre.)

Dom J. Huijben, O.S.B.

NOTE
sur le plus haut degré de vie mystique

1° *Le fond innomé de l'âme et la Déité*

Voici comment Tauler[1] décrit ce degré chez les grands serviteurs de Dieu : « Cette paix du plus haut degré, c'est la paix essentielle dont il est écrit : « *Quaere pacem et persequere eam* » (Ps. XXXIII, 13). Ils cherchent la paix et elle les suit. Cette paix, « *la paix qui surpasse tout sentiment* » (Phil., IV, 7), suit la conversion essentielle. Quand ce qu'il y a d'innommable et de sans nom dans l'âme se tourne pleinement vers Dieu, tout ce qui a un nom dans l'homme suit *ce fond innomé de l'âme* et se convertit pareillement. A cette conversion répond toujours ce qui est sans nom, *ce qui est innomé en Dieu* et aussi ce qui en Dieu a un nom; tout cela répond à la conversion. En un tel homme, Dieu proclame sa vraie paix, et l'homme alors peut bien dire : « *Audiam quid loquatur : je veux entendre ce que le Seigneur dit en moi; car il dit : Paix à son peuple et à ceux qui sont recueillis en leur cœur* » (Ps. LXXXIV, 9). Ce sont ces hommes que saint Denys appelle déiformes. C'est à ces hommes et à ces gens que saint Paul devait penser quand il dit : « *Vous devez être fondés dans la charité, afin que vous puissiez concevoir, avec tous les saints, quelle est la hauteur, la largeur, la profondeur et la longueur de Dieu* » (Eph., III, 8).

« Ne croyez pas que j'aie la prétention d'être arrivé à cet état. Aucun maître ne devrait, il est vrai, enseigner ce qu'il n'a pas lui-même expérimenté. Il suffit cependant, en toute rigueur, qu'il aime ce dont il parle, qu'il le poursuive et n'y fasse pas obstacle...

« La nature, trop infirme pour supporter une telle vie, doit nécessairement se déchirer, en sorte que cet homme n'a plus

1. *Deuxième Sermon pour le cinquième dimanche après la Trinité*, trad. Hugueny, t. II, pp. 221 ss.

un seul jour de bonne santé... Comme le dit saint Paul : « *La « vertu se parfait dans l'infirmité.* » Mais cette infirmité ne vient pas des observances extérieures, elle vient de la surabondance du débordement de la divinité inondant cet homme au point que son pauvre corps de limon ne le peut supporter. Car Dieu a tellement tiré cet homme en lui que l'homme devient ainsi « déicolore », si bien que Dieu fait lui-même les œuvres de cet homme... C'est en de telles gens que Dieu trouve sa gloire... »

« Quand ils s'enfoncent en cette mer sans fond, ils n'ont plus ni paroles ni pensées déterminées... L'homme à ce moment s'abîme si profondément dans son insondable néant qu'il ne retient absolument plus rien à soi... et renvoie tout ce qu'il a reçu à Dieu, auteur de tout bien... Là l'esprit (de l'homme) s'est perdu dans l'esprit de Dieu... Et cependant cet homme devient un homme si profondément humain... si bon pour tous, qu'on ne peut découvrir en lui aucun défaut... Il n'est pas à croire que de telles gens puissent jamais être séparés de Dieu. — Que ce soit là notre partage à tous! Qu'à cela Dieu nous aide! Ainsi soit-il. »

2° *Le Saint-Esprit soulève l'âme et prie en elle*

Tauler parle aussi, dans le *Sermon pour le deuxième dimanche de carême* (trad. Hugueny, t. I, pp. 241 ss.), de la poursuite de Dieu qui « provoque un cri d'appel d'une force immense..., c'est un soupir qui vient comme d'une profondeur sans fin. Cela dépasse de beaucoup la nature, et c'est le Saint-Esprit qui doit lui-même proférer en nous ce soupir, comme le dit saint Paul : *Le Saint-Esprit prie pour nous avec d'inexprimables soupirs* (Rom., VIII, 26) ... Quand le pauvre homme, ainsi pourchassé, éprouve cette immense anxiété et crie vers Dieu avec d'inexprimables soupirs et avec un tel désir que son appel pénètre au plus haut des cieux, si Dieu se comporte alors comme s'il n'entendait absolument rien ou ne voulait rien savoir, ah! comme à ce moment, dans le fond, le désir doit se tendre et devenir plus empressé!... Alors l'âme, tout en s'abaissant et s'humiliant, doit prier avec confiance comme la Chananéenne : *O Seigneur, il arrive cependant que les petits chiens sont nourris des miettes qui tombent de la table de leur maître...* Ces chemins, et eux seuls, conduisent en vérité, et sans aucune station intermédiaire, jusqu'à Dieu ».

***

Nous lisons dans un manuscrit à ce sujet :

« Il y a dans ce cri d'appel d'une force immense, un acte d'amour de Dieu qui perce les nues, acte d'amour qui ne s'obtient pas par des élans impétueux. C'est Jésus qui passe et soulève l'âme dans un mouvement extrêmement calme, calme comme la paix de Dieu, mais qui part du plus profond du cœur, où vit l'amour, et va toucher Jésus dans les insondables profondeurs de l'éternité. Cet acte d'amour est absolument distinct de ceux les plus fervents que nous faisons nous-mêmes. Lorsque Jésus le forme en l'âme, elle s'en aperçoit parce que c'est un peu de sa vie qui monte ainsi vers Dieu. Ce n'est pas tant le Seigneur qui, par une touche divine, atteint les profondeurs de l'âme, mais plutôt l'âme qui, soulevée par Lui, s'élance rapidement vers Lui, comme par un mouvement d'ailes d'une suavité incomparable, par un acte d'amour que Dieu seul peut produire en elle[2].

« Ces actes d'amour sont toujours promptement suivis de croix, de grandes croix. Mais tout va bien ainsi... » C'est la configuration progressive à Notre-Seigneur.

3° *Détachement de soi et attachement à Dieu*

Une âme qui paraît approcher de cet état a écrit ces lignes qui rappellent les pages de Tauler que nous venons de citer. « Je sens parfois à l'oraison cet arrachement de moi-même à moi-même qui emporte tout mon être en « Un Autre », arrachement qui s'opère sans violence aucune, mais avec force et douceur, et avec le consentement suave et total de la volonté, c'est là ma part. Mais quelle est celle du Seigneur?... Au terme de ce mouvement, si je puis m'exprimer ainsi, car dans cette oraison ce mouvement est sans fin, mais enfin au terme de cet enlèvement j'ai senti comme si deux grands bras m'enlaçaient, c'était l'Abîme qui se refermait en m'engloutissant en sa profondeur infinie. Lorsqu'un navire coule à fond, les eaux de la mer s'entr'ouvrent pour le recevoir, puis silencieusement

2. Voilà bien une grâce opérante éminente, nettement distincte de la grâce coopérante, comme l'a noté saint Thomas (I[a] II[ae], q. 111, a. 2).

se referment au-dessus de lui. C'est quelque chose de semblable...

« Tout mon être voudrait briser ses entraves et se précipiter en l'Autre. Bien que souvent je ne fasse rien à l'oraison, il y a toujours, plus ou moins, ce secret et imperceptible mouvement qui voudrait m'entraîner là où je ne peux aller... Toutes les grâces, toutes les impulsions surnaturelles partent du tréfonds où Dieu agit et m'emportent littéralement en cet abîme infini; c'est Dieu en moi qui m'emporte en Lui hors de moi. Quelquefois la grâce, je le sens, est inachevée, elle s'arrête au seuil d'une grâce d'union pleine... Si la grâce atteignait chaque fois son terme normal, ce serait l'étreinte de deux esprits dans un silence d'éternité, mais je reste au seuil.

« Lorsqu'une grâce de ce genre m'est donnée, mon intelligence et ma volonté agissantes sont averties par la substance de l'âme elle-même, comme par exemple quand il fait très froid, je sens le froid avant de penser qu'il fait froid; cette expérience physique précède le jugement de l'esprit; de même l'expérience ressentie dans la substance de l'âme (évidemment, c'est au point de vue expérimental et mystique et non philosophique que je parle de la substance de l'âme) précède l'idée du don reçu. Inversement, si volontairement je me propose de toucher un objet que je sais très froid, la pensée du froid précède l'expérience du froid que physiquement je vais ressentir. De même, ma volonté et mon intelligence peuvent en un instant réveiller l'expérience inerte au fond de l'âme et qui n'attend qu'un choc pour se ranimer. Aux heures d'impuissance et de vide, il m'arrive, en effet, d'intensifier mon oblation volontairement, et cet acte de loin en loin provoque comme un réveil. »

4° *Divers sens du titre « épouse »*

Au sujet de l'union transformante, il importe, croyons-nous après plusieurs remarques qui nous ont été faites, de noter ce qui suit.

Des âmes très aimantes, fort éprouvées et grandement généreuses vivent très unies à Dieu dans le monde, et bientôt leur directeur pourrait croire qu'elles sont entrées dans l'union transformante. Mais il pourrait y avoir en ce jugement une bien grande précipitation, car, avant d'atteindre le mariage spirituel, il faut que l'âme choisie devienne d'abord *épouse*, comme l'est

une *simple religieuse qui a fait profession* après les épreuves et les générosités du noviciat.

Il peut y avoir une forte erreur d'interprétation si un directeur ou sa dirigée considèrent *ce titre d'épouse*, reçu parfois dans une parole intérieure, comme le titre de beaucoup supérieur d'*épouse dans l'union transformante*.

Il y a une bien grande différence entre les deux : épouse d'abord comme une religieuse qui a fait une bonne profession, puis épouse au sens où le furent sainte Catherine de Sienne, sainte Thérèse. Du reste, même en ce second sens, même confirmée en grâce, l'âme parfaite ne peut se croire au terme, car jusqu'à son dernier soupir elle restera sur la voie royale et le verra dans une lumière très consolante, en se rappelant la parole de saint Paul : « *Ce n'est pas que j'aie déjà atteint la perfection, mais je poursuis ma course* » (Phil., III, 12).

Une âme très aimée de Dieu est attirée, vient, se donne. Elle est très généreuse, tout aimante, pure, et ses croix deviennent pesantes. Après une parole intérieure, le Seigneur semble la choisir comme épouse, peut-elle se croire dans l'union transformante? N'est-ce pas d'abord simplement l'état normal d'une bonne religieuse après ses vœux? Car cette élue a encore *nombre de défauts*, d'imperfections, qui paraissent incompatibles avec le mariage spirituel.

Mais le directeur peut croire que cette âme y parviendra quand sa charité sera totalement vraie et sa vie toute imprégnée de Dieu.

On voit fort bien, par exemple dans la vie de Gemma Galgani, ce que le Seigneur exigea d'elle avant de lui permettre de se dire *épouse*. Elle, qui était si vaillante, qui n'avait jamais rien refusé à la grâce, s'en plaignait quelquefois.

Une personne dans l'état de mariage, mais dégagée en partie de ce qui est devenu pour elle humiliante servitude, offrant de beaux sacrifices, très prise par Notre-Seigneur, pressée d'être à lui seul, a quelque tendance à se croire dans l'union transformante.

Nous pensons qu'elle est agréée comme épouse au titre d'une religieuse après sa profession perpétuelle, et que si le mariage mystique lui est accordé, ce ne sera que plus tard, car cette âme très belle est encore trop encombrée d'elle-même. Les rets mondains ne lui sont pas tous odieux. Sa charité n'est point ce qu'elle est dans une âme unie à Dieu par le mariage spirituel. Des épreuves plus profondes ne tarderont peut-être pas à le montrer.

Sans doute, l'union transformante est donnée à des degrés divers, mais le moindre requiert une charité parfaite pour Dieu et le prochain. Qui saura le dire sans avoir atteint là où il n'y a plus d'insuffisance, là où une nourriture inconnue est servie aux bien-aimés qui, comblés et affamés, poussent des gémissements ineffables?

5° *Le désir de l'union transformante*

L'âme généreuse, qui semble bien avoir traversé au moins en partie la nuit de l'esprit, peut-elle désirer et demander la grâce de l'union transformante?

Certes, cette grâce est le terme ici-bas des aspirations plus ou moins conscientes d'une telle âme; mais s'il s'agit de désir explicite, il convient de lui donner une expression plus objective et de désirer le règne, de plus en plus profond, de Dieu en nous et une configuration plus parfaite à Notre-Seigneur. De plus, il faut ici redire ce qu'a noté sainte Thérèse dans l'*Épilogue du Château intérieur* : « A la vérité, vous ne pouvez par vos propres forces, si grandes qu'elles vous paraissent, pénétrer dans toutes les demeures : c'est au maître du château de vous y introduire. Si donc vous rencontrez de sa part quelque résistance, je vous le conseille, n'essayez pas de passer outre. Vous le fâcheriez, si bien qu'il vous en fermerait l'entrée pour toujours. Il aime extrêmement l'humilité. Si vous vous croyez indignes de pénétrer même dans la troisième demeure, vous obtiendrez bien vite l'entrée de la cinquième. Vous pourrez même la fréquenter si assidûment et *le servir si bien lui-même* qu'il vous admettra dans celle qu'il s'est réservée... Une fois habituée aux agréments de ce château, les choses les plus pénibles vous deviendront douces dans l'espoir d'y revenir, et personne ne peut vous empêcher de le faire. »

Rappelons aussi ce que dit saint Jean de la Croix, dans *Vive flamme*, strophe 2, vers 5 : « O âmes qui rêvez de marcher tranquilles et consolées dans les voies spirituelles, si vous saviez combien il vous importe d'être éprouvées pour atteindre par la souffrance cette sécurité et cette consolation. » Il a écrit aussi dans le *Cantique spirituel*, strophe 35, alias 36, vers 5 : « Oh! si l'on comprenait à fond qu'il est impossible d'arriver à l'épaisseur ou profondeur de la sagesse et des richesses de Dieu sans pénétrer en l'épaisseur de la souffrance de mille manières,

l'âme y mettant sa joie et le souhaitant! Combien l'âme qui désire pour tout de bon la sagesse désire premièrement s'enfoncer pour tout de bon dans l'épaisseur de la Croix qui conduit à la vie... On dirait que beaucoup veulent se trouver au terme sans passer par la route qui y conduit. »

Dans la strophe suivante, saint Jean de la Croix dit : « *Une des raisons qui poussent le plus cette âme à désirer entrer dans cette épaisseur* de la sagesse de Dieu et à souffrir plus profondément en ces jugements, *c'est qu'elle peut de ce chef arriver à l'union d'intelligence et à la connaissance des grands mystères de l'Incarnation du Verbe*, la plus sublime et savoureuse sagesse pour elle; on ne peut les connaître clairement si l'on n'entre dans l'épaisseur de la susdite sagesse et de l'expérience des travaux[3]. »

Bien sûr, ce but, prélude du ciel, est grandement désirable, encore faut-il vouloir passer par la voie royale qui y conduit.

L'intimité de cette union

Sur l'intimité de l'union transformante, il faut noter qu'elle est due à une *grâce opérante* absolument éminente. Saint Thomas dit déjà de la grâce opérante en général, par opposition à

3. Ce passage et le précédent sont à peu près les mêmes dans les deux rédactions du *Cantique spirituel*, bien que la numérotation des strophes ne soit pas identique. La strophe qui porte le n° 35 dans l'une, porte le n° 36 dans l'autre. — Nous inclinons à penser, comme le P. Gabriel de Sainte-Madeleine (*Angelicum*, 1937, fasc. 1-2, p. 264, note), que ces deux rédactions du *Cantique spirituel* sont l'œuvre de saint Jean de la Croix. Dans la seconde, le saint ne nie rien de ce qu'il a dit dans la première, mais sa pensée est plus précise, elle montre mieux que la plénitude atteinte par l'union transformante ici-bas n'est encore que relative, et il la compare davantage à celle de l'union du ciel. — Voir sur le désir de l'union transformante dans l'âme qui traverse la nuit de l'esprit, *Cantique spirituel*, 1re rédaction, ch. XXXVII, n. 2 : « *L'âme désire donc entrer de fait dans ces cavernes du Christ pour s'absorber, se transformer et s'enivrer dans la sagesse de ces mystères et se cacher dans le cœur de son Bien-Aimé.* Au *Cantique des Cantiques*, II, 13, *Il l'invite lui-même :* « *Surge amica mea, speciosa mea et veni; columba mea in foraminibus petrae, in caverna maceriae.* » *Ces fentes des rochers ce sont les cavernes dont nous parlons, et dont l'Épouse dit maintenant :* « *Et tous deux nous y entrerons* »... *Et de fait l'âme s'y transforme de la façon la plus intime et la plus intime en partageant l'Amour de Dieu.*

la grâce coopérante, que « son effet est attribué non pas à nous, mais à Dieu, car notre esprit ici ne se meut pas, mais est mû par l'inspiration spéciale[4] à laquelle pourtant il consent librement.

La volonté humaine subsiste encore sans doute, puisqu'elle subsistera même dans l'amour béatifique; elle n'est pas physiquement absorbée en Dieu, comme le diraient ici les panthéistes, mais ce qu'il faut dire, c'est ce qu'exprime si bien saint Jean de la Croix dans le *Cantique spirituel*, 2e rédaction, ch. XXXVIII, n. 3 : *Là, la volonté de l'âme n'est pas perdue, mais elle est unie si fortement à la force de la volonté de Dieu qui l'aime, qu'elle aime avec la force et la perfection dont elle est aimée elle-même... Cette force, c'est l'Esprit-Saint, et l'âme ici est transformée en lui. Il est donné à l'âme pour lui procurer cette force d'amour et il pourvoit et supplée à ce qui lui manque.* »

L'égalité d'amour

C'est par là, comme l'explique bien le P. Gabriel de Sainte-Madeleine[5], qu'on peut entendre que l'âme arrive à une *certaine égalité d'amour* avec Dieu, comme il est dit dans *Vive Flamme*, str. 3, n° 78-79 : « L'âme opère en Dieu et par Dieu ce qu'il opère en elle par lui-même et *de la façon* dont il le fait; les deux volontés ne sont qu'une, et *l'opération de Dieu est une avec la sienne*. Dès lors, puisque Dieu se donne à elle avec une libre et gratuite volonté, elle aussi, ayant une volonté d'autant plus libre et généreuse qu'elle est mieux unie à Dieu, donne à Dieu, Dieu lui-même, par Dieu, et c'est là le don véritable et parfait de l'âme à Dieu... Elle lui donne ainsi de tout cœur autant qu'elle reçoit de lui. Dans ce don qu'elle fait à Dieu, l'âme, de toute sa libre volonté, lui donne l'Esprit-Saint qui est sien, afin que, par lui, il s'aime comme il le mérite; et elle en éprouve une joie et une jouissance inestimables parce qu'elle voit qu'elle donne à Dieu une chose sienne qui est à la hauteur de l'être infini de Dieu. » C'est vraiment le prélude de la vie du ciel.

Fr. Réginald Garrigou-Lagrange, O. P.

4. I^a, II^ae, q. 111, a. 2 : « Operatio alicujus effectus non attribuitur mobili, sed moventi. In illo ergo effectu, in quo *mens nostra est mota* et *non movens*, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur; et secundum hoc dicitur, *gratia operans*. »

5. *Art. cit., Angelicum*, 1937, p. 275.

Chronique de spiritualité médiévale

L'action de l'Église aux VII^e^ et VIII^e^ siècles

Une histoire de l'Église, si elle est bien faite, ne laissera dans l'ombre aucune manifestation importante de la vie chrétienne. Elle comprendra l'histoire du dogme, l'histoire de la morale, de la piété, du culte chrétien, l'histoire de la vie extérieure de la société ecclésiastique, et de plus elle devra tenir compte des réactions mutuelles de ces divers éléments entre eux. Cet idéal sera d'autant mieux réalisé qu'à travers les lignes on apercevra plus clairement le mystère du Christ présent dans son Église par sa vie et par son action. « Ce mystère, comme l'a dit excellemment le R. P. Mersch, est pour ce qui regarde l'homme un prodige de transfiguration, de vie, de sainteté et surtout d'unité. » C'est ce qui est particulièrement frappant aux premiers siècles du christianisme.

Ces caractères apparaissent également avec le plus de relief dans les deux premiers tomes de la monumentale histoire de l'Église publiée sous la direction de MM. Fliche et Martin[1]. Le R. P. J. Lebreton, S. J., et M. J. Zeiller y décrivent l'Église naissante comme la grande nouveauté dans l'ordre théologique et l'ordre moral.

Aux tomes III et IV, elle fait son entrée dans la société civile par sa victoire sur le paganisme, tandis que intérieurement elle affermit sa constitution par la définition de sa doctrine christologique et morale. Les tomes suivants (V et VI) font la transition entre l'époque patristique et le moyen

1. A. Fliche et V. Martin, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, t. V, Grégoire le Grand, les États barbares et la conquête arabe (590-757), par M.-L. Bréhier et M.-R. Aigrain; t. VI, L'époque carolingienne (757-888), par M. E. Amann, Paris, Bloud et Gay, 1937-1938, 2 vol., in-8°, pp. 576 et 512.

âge. Ils jettent une vive lumière sur le rôle qui revient à l'Église dans les transformations sociales, politiques et culturelles du monde. De ce chef, ils sont peut-être encore plus instructifs que les tomes précédents. Nous nous trouvons ici aux origines de la culture occidentale, toute pénétrée des principes du christianisme primitif et des anciennes traditions de la civilisation romaine. Mais cette civilisation nouvelle s'est élevée sur des décombres. On a dû voir d'abord l'empire occidental livré aux barbares, tandis qu'en Orient l'esprit séparatiste désagrège de plus en plus le bel universalisme ecclésiastique de l'époque constantinienne. L'Église copte d'Égypte, l'Église jacobite de Syrie, l'Église arménienne, l'église nestorienne persistent dans leur intransigeance religieuse, favorisée par les différends politiques et les susceptibilités nationales. L'Église officielle, de son côté, affaiblie par les hérésies monothélite et iconoclaste et les invasions sans cesse renouvelées des Perses et des Arabes, se replie sur elle-même, cherchant à Constantinople, et non à Rome, la norme de l'unité et de la vie ecclésiastiques.

M. Bréhier a suivi de près, au tome V, la dislocation de l'*imperium romanum* et montre quelles en ont été les répercussions dans l'ordre religieux. Les pages qu'il consacre aux controverses du monoénergisme et du monothélisme, ainsi qu'à la querelle des images, apportent à ces questions fort embrouillées des solutions toutes nouvelles que l'on peut considérer comme définitives. Jamais aussi on n'avait mieux mis en lumière les conséquences qu'a eues l'invasion musulmane pour l'histoire de l'Église, amputée par elle de bon nombre de ses provinces orientales et de l'Afrique.

En Occident, les papes, abandonnés et contrecarrés par les empereurs de Byzance, se voient obligés de se frayer leur propre voie afin de sauvegarder la vie et le caractère propre de l'Église du Christ. Celle-ci, en effet, n'est pas seulement une réalité mystique de vie avec Dieu, elle est encore une réalité humaine qui demande à être organisée sur le type des autres organisations humaines. Sous la poussée des circonstances se développera donc, à Rome, le côté sociétaire, institutionnel et judiciaire. Tandis qu'en Orient le Basileus, l'évêque du dehors, s'approprie les pouvoirs proprement religieux et rend pour ainsi dire impossible tout développement ecclésiastique, en Occident, par un mouvement inverse, l'Église s'assimilera elle-même l'antique héritage de

la sociologie romaine, qu'elle appliquera ensuite aux peuples barbares en se réservant ainsi le droit de préparer et de sauvegarder le terrain de son action morale. Saint Grégoire est le pape qui, le premier, a dirigé l'Église en ce sens. Esprit contemplatif très profond — M. Aigrain maintient l'ancienne tradition qui le rattache à l'ordre bénédictin — et pénétré des principes du droit romain, il unit dans sa personne les éléments qui deviendront pour les siècles suivant les ferments d'une vie nouvelle. L'Église de la Ville, réorganisée selon ses conceptions, sera le modèle sur lequel se forment les Églises monastiques en Angleterre. Elles sont le noyau autour duquel se groupent, par le rayonnement d'une vie chrétienne intense et une sorte d'apostolat conventuel, les chrétientés nouvelles. L'adaptation assez libre aux coutumes locales, l'attachement des moines à la personne du pape et aux usages romains, leur dévouement spontané à la cause de Dieu, forment le ciment de la nouvelle civilisation en voie de formation. Les chrétientés germaniques continueront le mouvement grâce aux moines anglo-saxons devenus à leur tour apôtres. De saint Willibrord, un des plus grands d'entre eux, on célébrera cette année à Utrecht, sa ville épiscopale, avec grande solennité, le XII[e] centenaire. Que, du haut du ciel, le saint apôtre protège l'œuvre qu'il a commencée !

L'histoire des missions monastiques, la lente infiltration des usages bénédictins, le développement du droit canonique et, parallèlement, le progrès dans l'administration du temporel de l'Église, avec tout ce qu'il comporte : la législation pour les esclaves et les colons, la réglementation des dîmes, la délimitation des privilèges et des immunités, tout cela a été exposé par M. E. Amann au tome VI, entièrement de sa main, avec une grande connaissance des choses. L'Église est devenue en quelques siècles un merveilleux instrument d'influence, une puissance de civilisation et un agent de progrès. Il nous faut constater cependant à regret l'insuffisante exploitation de l'hagiographie mérovingienne, qui, sous une végétation touffue de récits légendaires, recèle la vie profonde de ces siècles.

Saint Benoît et la Règle des monastères.

Parmi les livres récents dans lesquels on trouvera l'esprit bénédictin puisé à ses sources, nous n'avons qu'à mentionner l'excellent ouvrage de M. Denys Gorce, *A l'école de saint Benoît*, paru dans la collection « La vie intérieure pour notre temps », chez Bloud et Gay, et le livre déjà plus ancien de Dom Herwegen, Abbé de Maria-Laach, traduit en français par MM. A. Alibertis et N. de Varey, paru chez Desclée de Brouwer. Une nouvelle biographie de saint Benoît parut en Angleterre, de la main de Dom Justin Mc Cann, moine d'Ampleforth [2].

L'auteur avoue sa dépendance par rapport à Dom Herwegen, et cependant son travail n'a rien d'une traduction ou d'une adaptation. Il a lu et relu les sources mêmes de la vie de saint Benoît, il connaît les études qui parurent sur ce sujet. De ces investigations il est résulté un livre original dans lequel les détails parcimonieux d'une vie toute intérieure sont projetés contre l'arrière-plan de l'histoire contemporaine. A titre d'illustration, l'auteur a inséré dans son récit quelques détails anecdotiques qui ne résistent pas aux exigences de la critique moderne, telle la généalogie de saint Benoît composée par Dom Arnold Wion, moine de la Congrégation du Mont-Cassin, dans son *Lignum Vitae* (Venise, 1595). Saint Benoît serait apparenté à la famille des Anicii et, par elle, à l'empereur Justinien, à saint Grégoire le Grand et même à la famille des Habsbourg. Dom McCann rejette évidemment cette légende non sans quelque humour bien anglais. L'opinion de Dom Herwegen, que saint Benoît aurait quitté Rome à l'occasion du schisme de l'antipape Laurent, est donnée pour ce qu'elle vaut, un simple rapprochement des faits contemporains.

D'un intérêt particulier sont les chapitres sur la composition et la diffusion de la Règle de saint Benoît. Dom McCann a raison de revendiquer plus d'attention pour le codex Oxoniensis, copie de la Règle faite en Angleterre à l'époque de saint Bède, un siècle à peine après l'arrivée de saint Augustin à Cantorbéry.

Le chapitre x est entièrement consacré à la difficulté qui

2. Dom J. Mc Cann, O.S.B., *St. Benedict*, Londres, Sheed and Ward, 1937, 302 pp.

résulte de la collation du texte de la Règle (chap. LVIII) : *Promittat de... conversatione morum suorum*, et celui de la formule de profession monastique actuellement en usage dans l'Ordre bénédictin et déjà connu de Paul Diacre à l'époque de Charlemagne : *Promitto coram Deo et sanctis eius stabilitatem et conversionem morum meorum et obedientiam.* Le terme *conversio* a un sens facile et obvie : celui que lui ont donné les Abbés de l'Ordre réunis à Rome en 1907 en traduisant : Je promets stabilité, conversion ou réforme de mes mœurs et obéissance. C'est ainsi qu'on l'a compris depuis des siècles. Cette traduction est confirmée par le texte *receptus* de la Règle. Mais l'édition critique porte au même endroit le mot *Conversatio.* Ce terme est d'une saveur très archaïque : on le retrouve dans les plus anciens monuments du monachisme occidental. Mais quelle en est la signification exacte ? Dom McCann fait à ce propos un rapprochement suggestif avec un passage des œuvres de Cassien, où il est dit que le monastère est le lieu approprié de l'*actualis conversatio, id est ethica disciplina.* Dans ces expressions, qui sont sans doute la traduction d'un équivalent grec, Dom McCann voit des synonymes de la *Conversatio morum* de saint Benoît, en lui prêtant le sens de *Disciplina morum.* Cette explication me paraît très plausible et tout à fait dans la ligne de la tradition monastique.

Mais ensuite l'auteur veut appliquer ce même sens, ou à une nuance près, aux neuf autres passages dans lesquels saint Benoît se sert du mot *conversatio.* Ce qui ne manque pas de soulever quelque difficulté. Le mot *conversatio,* en effet, ayant une signification très compréhensive, il paraît au moins hasardeux de la restreindre au seul sens de *disciplina* dans la Règle de saint Benoît. Nous bornerons notre critique au seul passage du chap. XXII : *Lectisternia pro modo conversationis... accipiant,* que l'auteur traduit librement : « Leur literie correspondra à leur trempe de vie. » Un rapprochement trop verbal avec la vie de saint Pakhome, que saint Benoît a très probablement connue par la traduction de Denys le Petit, lui sert à confirmer sa thèse. Il s'agit, en effet, dans le passage cité, d'une classification des moines d'après leur caractère. Il est vrai que saint Benoît, lui aussi, a quelques fois recours à ce critère il ordonne de choisir les doyens « non per ordinem, sed secundum vitae meritum et sapientiae doctrinam » (chap. XXI). L'Abbé doit

veiller à ne pas faire acception de personnes. Il lui est permis, cependant, de donner sa préférence à ceux qui se montrent meilleurs par leurs bonnes œuvres et leur obéissance (chap. II). Malgré tout, il me paraît peu probable que saint Benoît ait appliqué cette norme au dortoir. Dom McCann lui-même le trouve quelque peu étrange.

Mais n'y a-t-il pas d'autre explication possible afin d'échapper à l'inconvénient ? Dans d'autres sources de la tradition monastique occidentale l'on peut constater également une distinction pour les moines en matière de literie; mais alors on se base sur l'état de santé plus ou moins robuste du sujet ou sur la délicatesse de l'éducation antérieure, non sur le critère de la vie intérieure. Voici deux textes significatifs. Le premier est emprunté à la Règle anonyme appelée « seconde Règle de saint Augustin » (Migne, *P. L.*, t. XXXII, col. 1499-1552), mais dont le titre plus exact serait : *De ordine monasterii*. Dom Donatien de Bruyne, O. S. B., en a donné une édition critique. Elle porte au chapitre VI : « ... Et si eis qui venerunt ex moribus delicatioribus ad monasterium aliquid alimentorum datur quod aliis fortioribus et ideo felicioribus non datur... » L'autre se trouve dans un passage parallèle de la *Regula Tarnatensis* (Migne, *P. L.*, t. LXVI, col. 984) : « Nec debet aliquis molestiam generare si largior illis victus fuerit impensus, qui in conversatione saeculari sumptuosius tractabantur. » Dans la *Regula Tarnatensis*, il n'est parlé que des aliments; mais le contexte correspondant entièrement à la *Regula Augustini*, bien que dans une adaptation assez libre, a une portée plus générale et doit s'étendre à toutes les circonstances de la vie monastique. Le passage de la *Regula Tarnatensis* est encore intéressant parce que le mot *conversatio* y revêt le sens bien précis de vie ou rang social, qui me semble également préférable dans le passage en question de la Règle de saint Benoît.

Relevons encore une note pleine de bon sens, sur laquelle Dom McCann achève son chapitre XI. Parlant de la vie active et de la vie contemplative, il trouve qu'à établir une opposition irréductible entre ces deux genres de vie on procéderait d'une façon par trop simpliste. En réalité, ni l'un ni l'autre n'existeront jamais à l'état pur. Appliquée au cas spécial de la vie bénédictine, la distinction lui semble trompeuse. Il préfère donc appeler la vie bénédictine une vie *ac-*

tive dans le sens ancien de vie *ascétique*, vie séparée du monde, mais sanctifiée par le travail des mains ou toute autre occupation honnête.

La seconde Règle de saint Augustin dont nous venons de parler a été l'objet de vives discussions dans les années 1929-1930. L'attention des érudits y fut attirée par un article de Dom Lambot, dans la *Revue liturgique et monastique* (t. XIV, 1929, pp. 339-357), qui la présenta comme un code précurseur de saint Benoît. Dom Chapman, de son côté, n'y voyait qu'un extrait de la Règle bénédictine. A son tour, Dom Donatien de Bruyne reprit l'opinion de Dom Lambot (*Revue Bénédictine*, XLII, 1930, pp. 316-342), il donna un texte corrigé et défendit la thèse qu'on aurait affaire ici à la première recension de la Règle de saint Benoît faite à Subiaco. La discussion semble avoir été définitivement close par Dom German Morin dans la même *Revue Bénédictine* (XLIII, 1931, pp. 145-152). Celui-ci opine pour une date antérieure à saint Benoît, vers 440, et la croit composée dans l'Italie méridionale, peut-être sous l'influence africaine et augustinienne. Le document semble avoir quelque accointance avec le cercle de Cassiodore; car dans le texte original — le texte de Migne est fautif — on retrouve l'horaire liturgique en usage à Vivarium.

Tout récemment, on a essayé de reculer la date de composition d'une autre Règle anonyme connue sous le nom de *Regula Magistri* (Migne, *P. L.*, LXXXVIII, col. 943-1052). Jusqu'à présent, on croyait généralement qu'elle avait été composée au cours du VII^e^ siècle d'extraits de la Règle bénédictine. Dans un article de la *Revue d'Histoire Ecclésiastique* (XXXIV, 1938, pp. 740-755), Dom Alamo, moine de Silos, renverse les rôles et propose la *Regula Magistri* comme source probable de la Règle de saint Benoît.

On peut distinguer dans la *Regula Magistri* deux parties : la première, qui expose la doctrine spirituelle, finit au chapitre x : *Explicit actus militiae cordis*; la seconde, qui va du chapitre xi jusqu'à la fin, est intitulée *Ordinatio monasterii* et comprend les prescriptions disciplinaires. Or, pour rédiger son Prologue et les chapitres i, ii, iv-vi de sa Règle, saint Benoît aurait fait des extraits de la première partie, extraits qui ne se comprennent bien qu'en recourant au texte complet du Maître. Pour ce qui regarde la seconde partie, tout à fait différente de la Règle bénédictine quant

au fond, on y retrouvera à diverses reprises des expressions et des textes communs. Là surtout il sera plus difficile de montrer que c'est saint Benoît qui a démarqué l'œuvre du Maître. L'argumentation de Dom Alamo se tient donc prudemment à la première partie de la *Regula Magistri*, dont le texte est confronté avec celui de saint Benoît.

Bien que la thèse défendue par Dom Alamo soit très suggestive — le début du prologue de la Règle bénédictine : *Obsculta o fili, praecepta magistri*, casse-tête des commentateurs, trouverait ainsi une explication toute naturelle — un changement d'opinion aussi révolutionnaire demande à notre avis des arguments plus solides. De plus, pour une saine critique interne, il est tout d'abord indispensable d'avoir en main un texte sûr. Or, nous ne possédons toujours que le texte très défectueux de la Patrologie de Migne. Mieux vaudra donc attendre l'édition critique qui se prépare à Solesmes, avant d'ouvrir le débat sur ce terrain. En attendant on pourra aborder la Règle du Maître du dehors en étudiant les particularités de style et de langage, en recueillant les données liturgiques et doctrinales. Ici Dom Alamo doit certainement céder le pas à son confrère Dom J. Perez de Urbel, qui, dans la même *Revue d'Histoire Ecclésiastique* (XXXIV, 1938, pp. 707-739 et 756-764), essaie de jeter quelque lumière sur le milieu dans lequel la Règle du Maître a pu être composée. Il croit pouvoir la localiser dans l'Espagne du Nord. Quant à l'époque de composition, Dom Perez relève des détails qui lui semblent indiquer le VI^e^-VII^e^ siècle, en tout cas une époque postérieure à celle de saint Benoît.

Des préoccupations d'ordre polémique l'ont amené sur le terrain de la critique textuelle. Pour la thèse de l'antériorité du Maître, ce serait, en effet, un fait compromettant si l'on pouvait prouver que le Maître emploie toujours le Psautier mozarabe, sauf précisément dans les passages qui correspondent à la Règle bénédictine. Mais Dom Perez présente son argument d'une façon au moins très défectueuse. Voulant énumérer les versets de psaumes uniquement cités par le Maître, il en cite un qui se trouve bel et bien dans la Règle de saint Benoît. C'est le *Suscipe me Domine secundum eloquium tuum et vivam*. Le Maître suit ici la leçon du Psautier mozarabe, *secundum verbum tuum*, saint Benoît celle de la Vulgate. D'autre part, il arrive aussi à saint Benoît de

se départir de la Vulgate. C'est le cas du texte *Propter te morte afficimur tota die*, qui se trouve tel quel dans la Règle du Maître. Attendre l'édition critique sera ici également la meilleure solution.

Saint Anselme de Cantorbéry.

Une nouvelle collection, ayant pour but la vulgarisation des œuvres des principaux théologiens, philosophes, mystiques, poètes, artistes et historiens de l'Occident chrétien, s'est ouverte par un livre sur saint Anselme, la gloire de l'Ordre bénédictin à la fin du XI[e] siècle [3].

Il ne s'agit pas ici d'un choix d'extraits glanés dans les œuvres des maîtres; le plus possible on traduira des œuvres entières, ou du moins des parties considérables qui forment un tout séparé. Une introduction bien documentée mettra le lecteur au courant des idées maîtresses qu'il trouvera exposées dans la traduction, et du rôle et de l'importance de l'auteur relativement à son époque et à la nôtre.

Dom A. Stolz, O.S.B., qui s'est déjà fait connaître par ses vues profondes et originales en matière de spiritualité, nous présente saint Anselme en nous offrant la traduction du *Monologion* et du *Proslogion*, du *Cur Deus Homo* et d'un bon nombre de méditations et de prières. Le prologue et l'épilogue de l'auteur contiennent quelques mises au point qui méritent l'attention. Trop souvent, en effet, on s'est mépris sur la portée exacte de l'œuvre anselmienne. Il est vrai que par l'application de la raison, avec toutes ses ressources, à l'étude de la foi, saint Anselme a ouvert la voie à l'intellectualisme passionné des XII[e] et XIII[e] siècles. Cependant il est loin des tendances rationalistes qu'on lui a quelquefois attribuées. Il serait même inexact de distinguer chez Anselme le philosophe et le théologien, selon qu'il semble raisonner sur les vérités de la foi ou partir des simples données de la raison naturelle. Ce serait introduire une scission violente dans une œuvre qui provient toute de l'unique souci de la contemplation de Dieu et de l'intelligence pratique du contenu de la foi. Le *Monologion* et le *Proslo-*

3. A. Stolz, O.S.B., *Anselm von Cantorbery, Sein Leben, seine Bedeutung, seine Hauptwerke*, München, Kösel und Pustet, 1937, 335 pp.

gion en particulier ne sont que des méditations contemplatives, de l'aveu même de leur auteur, des traités éminemment aptes à élever l'esprit au-dessus de lui-même en lui faisant comprendre pratiquement ce que Dieu est.

L'élan de foi lumineuse, le pur accent de charité qui animent ces pages, montrent que saint Anselme, en les écrivant, avait de Dieu une conception très réaliste. Mais remarquons-le bien, ce réalisme chez lui ne provient pas du contenu même du concept, mais du don de sagesse, qui lui fait en quelque sorte expérimenter et toucher la réalité de Dieu. On comprend dès lors qu'il ait été porté à la réaliser dans son argumentation, à laquelle on reproche, en dialectique, le passage de l'ordre idéal à l'ordre réel. Mais en lui adressant ce reproche, on se place à un point de vue qui n'était pas le sien. Il faudrait voir toutefois s'il n'y a pas quelque peu prêté le flanc dans sa controverse avec Gaunilon de Marmoutiers. Il n'est pas douteux que saint Anselme n'arrive jamais à convaincre « l'insensé », ni même le croyant raisonneur tel que son opposant de Marmoutiers, car ses écrits supposent comme contre-partie le croyant contemplatif et non le philosophe à tendance païenne. Dom Stolz a fait œuvre méritoire d'y insister une fois de plus après l'étude de M. A. Koyré. Dans la précision de l'attitude mentale de saint Anselme se trouve engagée, de fait, toute la dispute sur le problème de la philosophie chrétienne. Aussi le droit au titre de Père de la scolastique attribué généralement à saint Anselme est-il intimement lié à la solution de ce problème.

Sur ce dernier point le R. P. Stolz croise une lance avec le R. P. Weisweiler, S. J., qui placerait les origines de la scolastique plutôt dans l'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux, dans laquelle on voit paraître la première somme systématique de l'enseignement théologique. Saint Anselme de Cantorbéry s'occupe encore trop de questions de détail. A bon droit Dom Stolz lui réplique que c'est la réflexion personnelle sur les vérités révélées qui, dans la suite, a donné l'occasion au développement de la méthode.

L'intérêt qui s'attache à l'enseignement de saint Anselme fait saluer avec d'autant plus de joie l'édition critique de ses œuvres par Dom F. Schmidt, de l'abbaye de Seckau en

Styrie [4]. Cette édition complète sera la première après celle de Dom Gerberon, de la Congrégation de Saint-Maur en 1675 (1721). Elle sera basée sur la totalité des manuscrits, et offrira pour la première fois le texte original sous ses formes successives. Outre le texte définitif, le savant éditeur a pu retrouver, pour la plupart des œuvres, des recensions antérieures, dont les variantes sont groupées dans un appareil séparé. Il convient aussi de rappeler la belle découverte que Dom Schmidt a faite, il y a quelques années, d'un traité de saint Anselme, *De potestate et impotentia,* qu'on avait entièrement perdu de vue. Le premier tome — l'édition complète comprendra cinq beaux volumes — vient de sortir des presses de l'abbaye de Seckau. Il contient les œuvres de la période la plus féconde de l'activité littéraire de saint Anselme, celle de son priorat et de son abbatiat au monastère du Bec. C'est d'abord le *Monologion* et le *Proslogion,* méditations théologiques sur l'essence divine proposée comme le souverain bien, et le traité *De veritate,* traitant de Dieu comme suprême vérité. Ensuite les traités : *De libertate arbitrii,* qui établit l'accord entre le libre arbitre et la prescience divine, *De casu diaboli,* sur l'origine du mal, *Epistola de Incarnatione,* dirigée contre le trithéisme de Roscelin : tous des traités de théologie spéculative. Un seul fait exception, c'est le traité dialectique *De grammatico.*

L'heureuse habitude d'un double apparat, l'un pour les variantes, l'autre pour les sources, a été maintenue par l'éditeur. Les références aux ouvrages de saint Augustin rendront les meilleurs services. Dans la suite il se propose d'éditer au tome deuxième les ouvrages qui datent de l'épiscopat de saint Anselme. Dans le troisième, Dom A. Wilmart de Farnborough, en Angleterre, appliqué depuis longtemps à l'étude de la tradition des prières et des méditations, couronnera par l'édition critique ses recherches sur cette partie de l'œuvre anselmienne. Une bonne partie des lettres, environ 130 sur 400, écrites au Bec, compléteront ce volume. Dans le quatrième, Dom Schmidt publiera les lettres écrites

4. *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia.* Vol. I : continens opera quae prior et abbas Beccensis composuit. Adiectis quattuor tabulis photo typicis. Ad fidem codicum recensuit Dom F. Schmidt, O.S.B., Seccovii, 1938, pp. 290.

à Cantorbéry, tandis que dans le cinquième il donnera encore divers fragments, les *spuria*, et tout à fait à la fin il exposera les principes qui ont présidé à l'établissement de son texte, ce qui ne manquera pas de surprendre. On lui a demandé déjà d'avancer quelque peu cette justification de son œuvre. En tout cas la renommée scientifique de Dom Schmidt et de Dom Wilmart demeureront toujours la meilleure garantie pour la valeur définitive de l'édition.

La synthèse doctrinale du XIII^e siècle.

Tandis que saint Thomas a ouvert à la théologie des voies nouvelles, saint Bonaventure s'est appliqué surtout à systématiser la théologie courante, dite augustinienne. D'où le grand intérêt de son œuvre pour la connaissance des doctrines communément reçues dans l'école avant saint Thomas. Une nouvelle étude du R. P. Rufin Silic, O. F. M., relève dans l'enseignement du Docteur séraphique les idées relatives au Corps mystique du Christ.

Le R. P. Mersch, S. J., avait abordé la même question dans son beau livre, *Le Corps mystique*, en parlant de la grâce capitale du Christ. Mais il est loin d'avoir exploité toutes les ressources qu'offre à ce sujet l'œuvre bonaventurienne. De son côté M. Culhane (*De corpore mystico doctrina Seraphici*, Mundelein, 1934) avait rassemblé les divers éléments de cette doctrine, dispersés dans les œuvres du saint Docteur, et les avait insérés dans un corps ordonné et cohérent. Ce n'est pas de cette façon que procède le R. P. Silic[5]. Admirateur de la méthode prônée par M. Gilson, il considère la doctrine de saint Bonaventure dans la réalité de son développement historique. En même temps il exploite les résultats obtenus, en comparant les données traditionnelles sur le Corps mystique avec les diverses théories qui s'y rattachent plus ou moins de nos jours. Chez saint Bonaventure on ne trouvera pas les problèmes posés de la même façon, ni des réponses complètes et concluantes aux difficultés actuelles, mais des points de vue suggestifs qui

5. Rufin Silic, O.F.M., *Christus und die Kirche. Ihr Verhältnis nach der Lehre des heiligen Bonaventura*, Müller und Seiffert, Breslau, 1938, pp. 268.

stimulent la réflexion et pourront mener à des solutions définitives.

Pour une meilleure intelligence des textes, et afin d'éviter tout malentendu, l'auteur expose d'abord quelle est la portée exacte des divers éléments dans la doctrine sotériologique de saint Bonaventure. A propos de la grâce de chef, il montre l'importance relative attribuée dans l'enseignement du Docteur franciscain, à l'incarnation et à la Passion du Christ. Saint Bonaventure appelle le Christ : « Hiérarque suprême », à l'imitation du pseudo-Denys. D'une façon assez originale, qui n'a pas toujours été suffisamment remarquée, il conçoit les relations entre le Christ et son Église à la façon du rapport qui unit le cœur aux autres parties du corps humain. S'appuyant sur la doctrine physiologique exposée par Alfred de Sareshel dans son *De motu cordis*, il appelle le Christ : *medium influentiae*. Cette expression se rencontre surtout dans l'*Hexaemeron*, série de conférences adressées au public universitaire, dans lesquelles, par réaction contre les erreurs courantes, il propose Dieu comme le centre universel. La nouvelle rédaction que le R. P. Delorme a publiée de cet opuscule (Quaracchi, 1934) fournit plusieurs éclaircissements de l'ancien texte. L'idée du Christ médiateur revient à plusieurs reprises dans le *Commentaire sur les Sentences* et dans le *Breviloquium*. Entre les deux ouvrages il n'y a pas d'opposition irréductible : il suffit de bien distinguer entre la doctrine du *medium per convenientiam naturae*, qui trahit l'influence d'Aristote, et celle du *medium per convenientiam proprietatum*, enseignée par saint Augustin.

Après cette mise au point, l'auteur aborde dans la seconde partie (pp. 90-258) la question même qu'il s'était posée : Quels sont, dans la doctrine de saint Bonaventure, les rapports entre le Christ et son Église ? A propos de la naissance de l'Église, il se demande comment le Christ peut être appelé le second Adam. La croissance de l'Église amène le problème de l'insertion des membres dans le Corps mystique et du rôle relatif des sacrements et des vertus de foi et de charité. Dans l'Église une fois constituée, le Christ continue à être principe de vie. Sous un triple point de vue, tout moderne, l'auteur étudie alors le rôle du Christ docteur, prêtre et roi. L'importance capitale de l'eucharistie est exploitée dans un dernier chapitre sur la présence cor-

porelle du Christ dans son Église. L'exégèse eschatologique des protestants allemands, qui amena l'approfondissement du *Dominus prope est*, et les nouvelles théories du côté catholique sur la présence des mystères du Christ, donne à ces pages une actualité de tout premier ordre.

Entre saint Bonaventure et saint Albert le Grand il y a plus d'un point de comparaison. Saint Albert demeure, lui aussi, dans l'ensemble, fidèle à l'augustinisme traditionnel, tout en introduisant dans sa théologie nombre de conceptions aristotéliciennes à côté ou à la place des données philosophiques courantes. Par sa vaste encyclopédie scientifique, il donne une nouvelle et vigoureuse impulsion intellectuelle, par laquelle il rallie définitivement à Aristote les meilleurs esprits de son temps. Mais malgré tout Albert demeure l'homme de la tradition; c'est ce qui se manifeste le plus dans sa doctrine mariale. Son enseignement relatif à la Mère de Dieu ne comporte en effet rien d'original, rien de nouveau théologiquement parlant. Il ne fait que propager les grandes vérités de la foi, la grande tradition catholique qu'il expose surtout dans un but d'édification. L'ensemble de sa doctrine mariale se place donc bien au-dessus des discussions d'école, et de ce chef elle a une valeur incomparable comme témoignage fidèle de la croyance commune de son époque.

On a tenté néanmoins de lui prêter des vues proprement modernes. Des études récentes ont présenté saint Albert comme un des grands champions de la Médiation universelle de Marie. C'est une question disputée qui comporte bien des nuances selon le point de vue des auteurs. Il faudra voir en quelle mesure l'assertion correspond à une interprétation objective des textes.

Dans ce but le R. P. M.-A. Genevois, O. P., a glané dans les œuvres du saint Docteur tous les textes scripturaires qui ont été interprétés par lui dans un sens marial. Ils sont présentés dans l'ordre même de la Sainte Écriture, avec leur explication empruntée au contexte de saint Albert. L'auteur fait précéder cet inventaire complet de quelques observa-

6. M.-A. Genevois, O.P., *Bible Mariale et Mariologie de saint Albert le Grand* (Collection « Études Mariales »), Saint-Maximin (Var), 1934, p. 199.

tions judicieuses qui donnent la clef de cet héritage spirituel. Saint Albert, nous l'avons déjà dit, expose simplement des vérités de foi, il ne tient pas à les prouver; il les appuie de textes scripturaires, mais l'important pour lui est la vérité de la proposition qu'il avance, nullement conditionnée par la portée réelle du texte qui la soutient. Leur interprétation dérive de présupposés dogmatiques ou traditionnels, dont ils sont en quelque sorte l'illustration. Ce n'est que plus tard, par réaction contre l'opposition antimariale de l'humanisme, du protestantisme et du jansénisme, que les mariologues seront amenés à expliciter les bases théologiques de l'universelle confiance des chrétiens en la Mère de Dieu.

Par suite on chercherait en vain chez lui un point de vue unificateur. Même dans son *Mariale*, dans lequel il analyse de façon presque exhaustive les trésors insondables du *gratia plena*, il considère les privilèges de Marie plus en étendue qu'en profondeur; les prérogatives de la maternité miraculeuse y sont moins développées que dans son explication du *Livre des Sentences*.

Néanmoins, l'auteur a essayé de grouper, par manière de conclusion, l'enseignement marial du Docteur universel sous trois chefs, d'après les points les plus saillants de sa doctrine et sur lesquels il s'est le plus souvent attardé, c'est-à-dire la maternité divine, dont il souligne surtout le caractère virginal, la plénitude de grâce et, conséquemment, sa puissance bienfaisante. Le centre de la théologie mariale de saint Albert est en Marie elle-même, dans la dignité suprême de sa maternité, dans la beauté surnaturelle du visage de son âme. Le bien qui en découle pour nous n'est certes pas oublié, mais il ne vient qu'après. Telle est la conclusion que le R. P. Genevois a formulée en finissant son intéressant travail.

Le livre du R. P. Genevois doit retenir notre attention. Sans doute, saint Albert est un témoin de la Médiation universelle de Marie. Mais est-on en droit de l'appeler le Docteur de cette vérité? Si l'on entend par là que son texte fournit bien des éléments à la justification théologique de cette doctrine, il n'y a aucune difficulté, mais si l'on pense que ce fut sa principale préoccupation et que c'est ce qui ressort le plus de son œuvre mariale, nullement. Le titre du livre du R. P. M.-M. Desmarais, O. P., est donc quelque peu

ambigu en présentant saint Albert comme le docteur de la Médiation mariale[7].

Disons sans ambages que c'est un livre de grande valeur, qui mérite toute notre attention. L'auteur est en droit de chercher dans l'œuvre de saint Albert les prémisses d'une doctrine dont il est pour ainsi dire le témoin inconscient et d'en tirer une thèse moderne; mais c'est là faire œuvre de théologien plutôt que d'historien. On obtiendrait une idée inexacte de la théologie mariale du Docteur universel en lui attribuant la doctrine telle qu'elle est proposée dans la thèse. Encore faudrait-il voir si, avec des idées préconçues, l'auteur n'a pas trahi la pensée albertinienne. Mais, sur ce point, nous croyons qu'il a parfaitement réussi à ne pas dépasser les limites. Somme toute, le R. P. Desmarais a donné une explication explicite de problèmes auxquels le Docteur médiéval n'a pas pensé. Il l'a fait d'une façon originale, en ne sortant pas du cercle d'idées de saint Albert : en cherchant les prémisses du raisonnement dans l'œuvre même du saint.

Dans son *Scriptum super sententias*, saint Albert a traité *ex professo* le problème du Christ médiateur en réunissant dans son analyse les éléments de l'enseignement augustinien traditionnel et les données philosophiques d'Aristote sur la notion de « medium » : fusion analogue à celle que le R. P. Silic a constatée dans l'enseignement de saint Bonaventure. C'est cette analyse qui par une transposition analogique est appliquée, avec toutes les réserves qu'elle exige, à la médiation de Notre-Dame. La relation intime du Christ et sa divine Mère est placée ainsi dans une vive lumière. Une des conclusions les plus solides qui se dégagent de cette étude est celle-ci : que saint Albert ne sépare pas dans le rôle de la Vierge la phase terrestre de la phase céleste, en réservant à celle-ci le nom de médiation. Pour saint Albert, la Vierge « adiutrix redemptionis » est aussi proprement médiatrice que la Vierge « consors praemii ».

Le problème de la causalité dans la médiation mariale a été envisagé d'une façon plus précise par M. J. Bergmann,

7. M. Desmarais, O.P., *Saint Albert le Grand, Docteur de la médiation mariale* (Publications de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa, t. IV), Paris, Vrin, 1935, 172 pp.

prêtre du diocèse de Mayence [8]. Dans les deux parties de son étude, il considère tour à tour la part de Notre-Dame dans l'accomplissement de la « Rédemption objective » par son libre consentement, sa maternité physique, sa compassion sous la Croix; et sa part dans la « Rédemption subjective » qui comprend l'application de la grâce rédemptrice. L'auteur croit que, dans l'enseignement marial, le terme Médiatrice prête à l'équivoque. Le recours à des comparaisons telles que : cou, canal ou aqueduc, l'expression : « toutes les grâces découlent des mains de Marie », ne font qu'augmenter la confusion comme si Dieu n'était pas par Lui-même directement cause de la grâce dans l'âme humaine. D'autre part, en restreignant le rôle de Notre-Dame à la seule médiation d'intercession, on fait tort à la tradition qui n'a jamais séparé le concours qu'elle a prêté à la Rédemption de la distribution de ses fruits. L'auteur montre que saint Albert a mis dans un singulier relief la Compassion de Notre-Dame, *Sponsa Verbi*, au pied de la Croix. A propos de la distribution de la grâce, il doit constater que, dans la plupart des cas où saint Albert parle de médiation, il a sous-entendu la maternité divine : « per quam gratiam increatam invenit et in illa et cum illa omnem creatam ». La thèse : Nulle grâce sans une intercession actuelle de Notre-Dame, ne semble jamais avoir été envisagée par saint Albert. La critique avertie et discrète de l'auteur est une invitation à étudier de plus près les dossiers et les témoignages des siècles passés; ce sera au bénéfice même de la croyance commune dans l'Église.

Dom A. Landsbergen, O.S.B.

8. J. Bergmann, *Die Stellung der seligsten Jungfrau im Werke der Erlösung nach dem hl. Kirchenlehrer Albertus Magnus*, Freiburg i. Br., Herder, 1936, 139 pp.

Le Gérant : E. Aubin. — Imp. E. Aubin et Fils, Ligugé (Vienne)